د. محمد ياسر شرف

الاجتماع الإنساني

ومقدمة ابن خلدون



مركز الكتاب العربي

الاجتماع الإنساني ومقدمة ابن خلدون

طبعة معدلة (٢٠٠١)

د. محمد ياسر شرف

الاجتماع الإنساني ومقدمة ابن خلدون

الطبعة الرابعة ٢٠٠٧



المقدمة

تتصل قضايا الاجتماع الإنساني بغير قليل من الوشائج المهمة ذات العلاقة بمجمل الثقافات البشرية، التي عرضتها تواريخ الأفكار في الحقب التاريخية المتطاولة. ولا بدّ في عصرنا الحالي من الاطلاع على التأسيسات الرئيسة في مجالات العلوم الإنسانية، لكي يستطيع الباحث ـ في أيّ منها ـ تحديد مجال بحثه بصورة منهجية، مسايرة التطورَ العلمي المتجدد.

وقد حظي موضوع الاجتماع الإنساني بعناية الباحثين في الشؤون الإنسانية المتعدّدة، منذ فترة بعيدة جداً في تواريخ الأمم والشعوب. وتفاوتت حظوظ الدارسين من النجاحات في إصدار الأحكام المناسبة تجاه الأحداث الجارية، واستخلاص النتائج من الملاحظات والمعالجات الخاصة بكل مسألة على حدة، أو على مستوى الترابط في إطار الحياة الاجتماعية للبشر في مواطنهم؛ وذلك تبعاً لعوامل ومؤثرات كثيرة تندرج في إطار الطبائع الخاصة لكل واحد من مجالات البحوث في العلوم الإنسانية ودرجة الثقة في المعلومات المتوافرة إضافة إلى المصادر المعتمدة في البحث.

ورأينا أنّ تقليب بعض تلك المعلومات المذخورة والمنطلقات النظرية مايزال مطلباً علمياً ذا فائدة في معرفة الاتجاهات الفكرية للأفراد، إضافة إلى الاطلاع على المؤثرات الأساسية في عدد من المواقف المنهجية التي اتخذها لفيف من

الباحثين والمفكرين الاجتماعيين القدامى، وحدود آثار الأدوار الجماعية والثقافات السائدة فيها، من ما يمكن اعتباره من العلل الفاعلة في تلك السياقات أو النزع الثقافية التي كانت معروفة خلال عدد من المراحل التاريخية المتقاربة أو في مرحلة دون أخرى من سلسلة التتابع الزمني.

ووقفنا مليّاً مع أثر مهم باللغة العربية، حظي بغير قليل من إقبال الباحثين في العلوم الإنسانية عليه، لبيان محتواه والأطر العامة لمعالجاته في الاجتماع الإنساني، وما يمكن استخلاصه من هذه التجربة التي تمتعت بخصائص معتبرة. نعني بذلك ما وضعه المفكر العربي عبد الرحمن ابن خلدون من «مقدمة» لكتابه التاريخي المعروف باسم «العبر» اختصاراً، وسنذكر تفصيله.

وقد قسمنا دراستنا إلى ثلاثة أقسام، وقع كل منها في باب: فعرضنا في القسم الأول مجملاً للجهود المبذولة في إطار دراسات الاجتماع الإنساني، حتى مرحلة ما سُمي بالعصور الوسطى. وجعلنا القسم الثاني للتوسع في عرض جهود ابن خلدون التي وصلتنا في ما اصطلح على تسميته «مقدمة ابن خلدون» على نحو ما سيتمّ تحديده بعد. وجعلنا القسم الثالث لتدقيق عدد من المسائل المهمة في أثر ابن خلدون التأليفي.

ويعني هذا التحديد أن دراستنا لا تنصبّ على تقديم دراسات حديثة للتاريخ أو الشؤون الاجتماعية بالدرجة الأولى، وأن الإشارة التي قد ترد إلى بحث مسألة معينة في المراحل اللاحقة من تطور الدراسات في العلوم الإنسانية ستكون لتوجيه الانتباه لبعض المسائل المبحوثة أو لطبيعة النصوص التي يتناولها الباحث أو غير ذلك من مطالب نأتي على ذكرها في موضع التطرّق إليها.

وهذا ما جعل الأغراض الرئيسة لهذه الدراسة قابلة للتحديد من خلال الأطر

الناظمة الآتية:

١. تقديم صورة موجزة عن دراسات الاجتماع الإنساني قبل ابن خلدون.

٢. تدقيق النظر في جهود ابن خلدون المتصلة بموضوع الدراسة.

٣. تقويم آراء ابن خلدون.

ولتحقيق هذه الأغراض كان لا بدّ من اعتماد المنهج الاستردادي في تقديم المعلومات المعروضة في طوايا البحث، واتباع المنهج التحليلي والمنهج المقارن لكشف العرى والصلات والمصادر التي استمدّ الباحثون منها مواقفهم وأحكامهم. ثم عمدنا إلى نقد المادة العلمية التي حوتها النصوص، بالمقابلة بينها وبيان استيفائها شرائط البحث الخاصة فالعامة في كل منها.

وكانت الأحكام التي صدرت في إطار المعالجة الفرعية لكل شأن من الشؤون المبحوثة بمثابة إشارة تلخيصية، لا بدّ من جمع كل منها إلى قريناتها المتعلقات بالجوانب المبحوثة الأخرى لكل مسألة، بغية الوصول إلى صورة متكاملة عن مواقف الباحث في هذه الدراسة. ولذا نشير إلى أهمية الابتعاد عن اجتزاء الأحكام الواردة هنا، وعدم قطعها من السياق الذي وردت فيه.

ويمكن إجمال الملامح الأساسية للقسم الأول من خلال فصوله الأربعة، التي جعلناها موزّعة لتناول أغراض متعددة، عبر تسلسلها التاريخي، باعتماد انتقائية انطلقت إلى سرد المعلومات في صيغة تنسيقية ترتكز على إيراد عدد من المحاور الأساسية للمعالجة، بحيث تكون قابلة للمقارنة بين التجارب المعروضة رغم تباعدها الزمني والجغرافي، وفي حلّة قريبة من المصطلحات والتسميات المعاصرة لتيسير وصولها إلى القارئ والتخلّص من الالتباسات الناشئة عن خصوصية الاصطلاح وتطوّر مدلولاته في الدراسات المتخصصة المتباينة.

فجعلنا الفصل الأول للحديث عن الحضارات الغابرة، وما وصلنا من أخبار دراساتها في الاجتماع الإنساني. إذ عرضنا لذلك ـ بصورة موجزة ما أمكن ـ في تراث السوريين القدماء وشعوب منطقة ما بين النهرين، ثم عند المصريين والصينيين والهنود والفارسيين القدماء؛ وذلك في حدود الغاية المحدودة المرجوّة في هذا البحث، ودون دخول في التفصيلات الجزئية الكثيرة الممكنة التي قد تحيل إليها موارد المادة العلمية التاريخية التي توافرت بين أيدينا.

وعمدنا في الفصل الثاني للحديث عن اثنين من أشهر أصحاب المؤلفات ذات التأثير في الدراسات الاجتماعية القديمة، بل اللاحقة عليها خلال فترة زمنية مديدة في حضارات زاهية. فقد لعبت هذه المؤلفات المترجمة إلى لغات عديدة أدواراً متفاوتة في الإنتاج الثقافي في العالم، وخاصة العربي منه وما تفاعل معه في فترة الازدهار، ثم انتقلت إلى بقاع أخرى من العالم لتترك بصماتها أيضاً؛ نعني بذلك ما وصلنا من آثار المفكرين اليونانيين أفلاطون وأرسطو.

وجاء ثالث فصول الباب الأول لتغطية عدد من تجارب المفكرين الرومان قبيل بداية التأريخ الميلادي وبعده، وبيان ما طرأ من أمور مهمة في بحوث المشتغلين بهذا النوع من الدراسات الإنسانية، والإشارة إلى بعض أسبابه الفاعلة وانعكاساتها في مجال التنظيمات المجتمعية في حدود البلدان التي وصلتها.

ثم التفتنا إلى ذكر عدد من السمات المميّزة جهودَ بعض المسيحيين الأوائل، من أولئك الذين عكفوا على مطالعة ثمرات ما وصل من نتاج قرائح المفكرين السابقين، وشرعوا في التأليف لتقديم صياغات نظرية اجتماعية تستلهم الأغراض والتوجيهات والتنظيمات التي جاءت بها تعاليم الديانة المسيحية، بغية تمكين الناس من فهم التوجّهات الدينية التي جاءت بها النصوص النقلية.

وقد جعلت آخر فصول الباب الأول لعرض عدد من جهود المفكرين المسلمين، الذين عكفوا ـ من جانبهم أيضاً ـ على مطالعة آثار الباحثين السابقين، ثم شرعوا في تقديم قراءة إسلامية في التوجّهات الاجتماعية، ومجمل الأسس التي ينبغي اعتمادها في دراسة التواريخ المتعاقبة. فأظهرت غير قليل من الأطروحات المشتركة بينهم، إضافة لمحاولاتهم الدائبة للتوصل إلى صيغة تتكامل فيها المسائل المبحوثة بالنصوص المنقولة، وما يؤدي إليه هذا من فهم جملة من المنطلقات التي يقول مفكرو الإسلام بقيام الاجتماع الإنساني عليها.

كما انطوى هذا الفصل على تقديم وجهات نظر بحثية ـ في إطار الموضوع نفسه ـ لعدد من مفكري العصور الوسطى، الذين تعكس اتجاهاتهم غير قليل من ما شاع في تلك الحقبة الزمنية من تطلّعات وآراء تتصل بمبادئ قيام التنظيم الاجتماعي وهيئاته وتقسيماته، بل تجاوز ذلك ـ أحياناً ـ إلى تقديم صياغات شاملة لتنظيم الوجود الإنساني، وما ارتكزت عليه هذه الدراسات من استلهام الأطروحات الدينية المختلفة في فترة تاريخية فاصلة شهدت أحداثاً مهمة أو ذات تأثير مباشر، على أصعدة عديدة.

وخصصت ابن خلدون بالباب الثاني من هذا الكتاب، فعرضت في الفصل الأول معالم سيرته الشخصية، فذكرت ما وصلنا عن انتسابه ونشأته وبعض جوانب من حركة حياته السياسية وتحصيله العلمي، لبيان المرتكزات من الظروف والمؤثرات الشخصية والاجتماعية في ما صدر عنه من تأملات نظرية وأحكام تجاه الأوضاع والأحداث والظواهر التاريخية التي تناولها بالبحث في مقدمته، إضافة إلى عدد من الآراء الخاصة أو الاتجاهات الفكرية التي أظهرنا عليها.

وتناولت في الفصل الثاني معالم مقدمة ابن خلدون ومحتواها، فقدّمت الحديث عن التاريخ الذي كتبه مفكرنا، والمقدمة التأسيسية التي سبقته،

باعتبارها جزءاً تأليفياً من كتابه، وكيف جرى إفرادها وحيدة في الدراسات الكثيرة التي تناولتها خلال فترات متتابعة، ومدى المشروعية المنهجية في هذا العمل، والمسوِّغات المرتبطة بذلك.

وعمدت إلى بيان علاقة تاريخ ابن خلدون ببعض ما سبقه من كتب، وأشرت إلى أشهر المصادر التي استقى منها المؤلف رواياته للأحداث، نظراً لما لهذا الجانب من أهمية في فهم طبيعة الأسباب الكامنة وراء تأليف ابن خلدون في التاريخ، والفاعلة في إطلاق أحكامه التي تضمّنتها المقدمة. وتبع ذلك إشارة عامة لمنهج البحث الخلدوني وطريقته، ربطاً بما نهل الرجل من مصادر سابقة، وبغية الإحالة إليه في مواضع لاحقة من نظرنا في المقدمة.

وعرضت في الفصل الثالث من الباب الثاني للقسمين الأول والثاني من مقدمة ابن خلدون، على النحو الذي حدّده المصنّف نفسه. فأتيت على استعراض ما ذكره في أحوال العمران على الجملة، ثم العمران البدوي والقبائل والأمم الوحشية، فأظهرت الأسس التي اعتمدها ابن خلدون في تحديد ذلك، وبعض المبادئ التي انطلق منها في إصدار أحكامه.

وتابعت في الفصل الرابع من هذا الباب استعراض ما جاء في القسمين الثالث والرابع من مقدمة ابن خلدون، فقدمت ما أورده عن الدول والملك والخلافة والمراتب السلطانية. وما رآه لدى مناقشته موضوعاته المختارة عن البلدان والأمصار وسائر العمران.

وأتى الفصل الخامس من هذا الباب لاستعراض القسمين الخامس والسادس من مقدمة ابن خلدون، فتابعت حديثه عن المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع، والعلوم وأصنافها والتعليم وطرقه. وأشرت إلى الأسس التي قرّرها المؤلف في

المسائل المهمة، والحددو التي رسمها لبحوثه والمدى الذي ارتاده في كل منها.

وخصّصنا الباب الثالث من كتابنا لتقليب عدد من الأمور المهمة ذات الصلة بما حملته إلينا مقدمة ابن خلدون، وأشرنا إلى المسائل التي تفرد مؤلفها أو تجمعه إلى غيره في مجال البحث، ووضعنا بعض العلامات الإرشادية لتناول ما طرقه من موضوعات بالدراسة.

فتناولت في أول فصول هذا الباب ما ذكره مفكرنا عن تصنيفه أشكالَ المجتمع، فاستعرضت تحديده خصائص العمران البدوي ثم خصائص العمران الحضري، لتقديم صورة عن ما ذهب إليه صاحب المقدمة من استنتاجٍ مصدرُه اشتغاله بالتاريخ قبل كل شيء آخر، أي اطلاعه على حركة المجتمعات التي تناولها بالدراسة والحديث والمقاربة، وعرض لها بالمناقشة والرواية والإفراد.

ولحق ذلك مناقشة نظرته حول قيام الدولة وأطوارها، انطلاقاً من رؤيته الخاصة لمجمل أوضاع الحراك الاجتماعي في العصور المختلفة. فتحدثت عن كل مكوّن من عناصر وجهة النظر الخلدونية، وقدّمت وصفاً لأهم ما عدّه المؤلف مميزات في قيام الدولة ومراحل عمرها، حتى تتكامل الصورة المرسومة للمجتمع، على النحو الذي رآه في إهابها، ثم اعتمده في إصدار أحكامه المتعددة.

وانتقلت بعد ذلك إلى وضع فصل جمعت فيه خصائص أساليب دراسة الظواهر المجتمعية التي حدّدها ابن خلدون، من خلال توصيف منهجي فكري. فأظهرت السمات المذهبية التي يمكن أن توصف بها أحكامه، والاتجاهات التي تمثّلت في سياق ما اتخذه من مواقف أو عبّر عنه من آراء. وأشرت إلى بعض النتائج المهمة التي تتحصل لدى الباحث، نتيجة ربط نتائج ابن خلدون المتعددة في المسائل المتفاوتة من ما طرحه للمناقشة.

وكان ثالث فصول هذا الباب لمناقشة الصيغة العامة التي يمكن استنباطها من فصول مقدمة ابن خلدون، ومدى صلتها بمسألة تأسيس علم الاجتماع، وما هي الحدود التي وقف المؤلف عندها، والمسوّغات التي يمكن اعتمادها في تصنيف مقدمة كتابه التاريخي ـ على المستوى البحثي المنهجي ـ بالنسبة لدراسات العلوم الإنسانية.

واشتملت الخاتمة على عدد من الإشارات تتصل بقضايا بحثنا، وما يمكن أن يترتّب على بعض ما سبقنا إليه من آراء ـ أشرنا إلى كثير منها في مواضع مختلفة ـ تتناول مضمون المقدمة الخلدونية أو محتوى التاريخ الذي تستند إليه؛ وذلك بالنسبة لما يتعلّق بالأحكام التي أصدرها الباحث العربي على الحوادث التاريخية أو ما يخصّ تفسيرها، من ما يؤثر في التعامل مع نتائجها أو فهم مسبّباتها الفاعلة والسلوكات المترتّبة عليها، سواء كان ذلك من وجهة نظر معاصرة للأحداث أم تابعة.

وألحقت بذلك جريدة للمصادر والمراجع التي اعتمدتها في إظهار هذه الدراسة، فأوردت الكتب العربية فالكتب المترجمة ثم الكتب الأجنبية. وأتى بعد ذلك فهرسةٌ لمحتويات هذه الدراسة، شملت فصول الثلاثة الأبواب، بصورة اقتصرت على رؤوس الموضوعات في كل فصل.

وأخيراً لا بدّ من إشارة إلى أننا قد أعدنا طباعة الدراسة بهذا الشكل الجديد، بعد ما لاحظناه من الفرق الواضح بين الحروف المستخدمة حالياً وما تمّ استخدامه قبل، ولاستدراك بعض الهفوات الطباعية التي وقعت في الطبعة النافدة. كما أننا أضفنا بعض الموارد والإشارات المرجعية التي لم تكن موجودة في الطبعات السابقة، من ما وقعت عليه يدنا من المؤلفات الجادة.

ولا بدّ من إشارة إلى أن أحد الأسباب التي دفعت بنا إلى معاودة تنقيح هذه الدراسة وزيادتها، يتمثّل في صدور مقدمة ابن خلدون بتحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي ـ في طبعة منقّحة استدرك فيها النقص والحذف اللذين لحقا بعدد من الطبعات السابقة للمقدمة، إضافة إلى إصلاح كثير من الأخطاء التي وقعت فيها ـ رغم أن دراستنا لم تتأثر بذلك منهجياً أو في ما يتصل بمحتوى نصوص ابن خلدون التي اعتمدناها.

ونظراً لما احتوته نشرة وافي للمقدمة من الإشارات والتعقيبات والشروح ـ التي أثقلت الكتاب بالهوامش والإلحاقات أحياناً ـ فإننا وجدنا من المناسب أن نقلّب بعض وجهات نظره لبيان حدودها، والإشارة إلى أن مجرّد وجاهة رأي في نص مدروس لا تكفي للدفاع عن غاية متكلّفة مفترضة لاحقاً للنص المدروس، ولاسيما في حالة وجود ما يشير صراحة إلى غاية ذلك النص عند المؤلف أو ما تؤدي إليه عبارته.

وإذ نأمل أن يجد طلابنا والقرّاء المهتمون في هذه الدراسة عوناً في الإجابة عن بعض التساؤلات التي يثيرها ابن خلدون في مقدمته، وما تثيره المواقف المنهجية المتعارضة من هذه المقدمة أيضاً؛ فإننا نرى أن أهمية ما أنجزه ابن خلدون لا تستوفى من خلال بحث واحد أو كتاب، آخذين بعين الاعتبار أن الموضوعات المطروقة تعدّ من ألصق ما يتصل بالوجود الإنساني والتنظيمات الاجتماعية المختلفة، التي تحتاج إلى دراسات مستمرة تواكب الحقب التاريخية المتطاولة والظروف الزمانية المكانية المتجددة والمؤثرات الحادثة والوقائع الناجزة.

الباب الأول

دراسات الاجتماع الإنساني

الفصل الأول
الحضارات الغابرة

تظهر العودة إلى تواريخ الحضارات القديمة اختلاط الدراسات الاجتماعية وتداخلها، وقد حملت إلينا تواريخ الشعوب المختلفة الغابرة ألفافاً من الأخبار التي تكشف أن «الحياة» بالنسبة للفكر الإنساني «البدائي» كانت بمثابة «كل متواصل» اتسم بغير قليل من النظر إلى «الوجود أو العالم» باعتباره واحداً مستمراً، رغم وجود مستويات متعدّدة من الحياة.

لقد فرّق الناس ـ على مستوى الواقع ـ بين ما سُمي مملكة النبات ومملكة الحيوان ومملكة الإنسان، ووضعوا مملكة الآلهة أو الوجود ماوراء الطبيعي في مملكة عليا مستقلة؛ لكنهم أقاموا جسوراً للتفاعل بين هذه الممالك المختلفة، باعتماد تصورات متفاوتة تبعاً للمراحل الحضارية التي مرّت بها تلك الشعوب.

ولقد كانت هذه النظرة الصوفية ـ باعتبارٍ ما ـ إلى الوجود خيرَ عون في دفع الإنسان إلى البحث عن طبيعة العلاقات التي تربط بين تلك الممالك أو العوالم المتعددة التي أشرنا إليها. وكانت المسيرة الطويلة التي قطعتها المجتمعات البشرية في محاولاتها المعرفية المتكررة، واحداً من أفضل الأدلة على وجود صياغات نظرية لتلخيص مجريات الأحداث، أو وجود صيغ نظرية غرضها فهم الحوادث التي تشهدها المجتمعات الإنسانية، من ما حفظه لنا التاريخ عبر الحقب المتطاولة الكثيرة، سواء في ذلك الأخبار التي تتحدث عن الحروب

وانتشار الأوبئة وحالات السلم والرخاء الاقتصادي وغيرها.

ولا نجانف الصواب إذا قلنا إنّ وجود تلك المنجزات الفكرية في الفترات التاريخية المبكّرة من الحضارات الغابرة، يفسح المجال أمام القول بأنّ وجود الإنسان أفرز نوعاً من الوعي المعرفي غرضُه اكتشاف عوامل هذا الوجود ثم تغييره إذا اقتضت الضرورة ذلك، أعني في الحالات التي تهدّد فيها ظروف معيّنة وجود المجتمع في مكان ما، بغضّ النظر عن طبيعة المؤثرات أو الأسباب.

وهذا من ما يشير إلى أنّ المجتمع الإنساني في الحضارات الغابرة نظر إلى الزمن باعتباره وحدة متصلة مستمرّة، وأن ما يقع من أحداث في فترة من الفترات المحدّدة ببداية ونهاية معيّنتين لا ينفصل ـ في حقيقته ـ عن ما يسبقه وما يلحقه من أحداث أخرى مشابهة أو مختلفة.

وإذا كان التفكير البدائي الإنساني ـ في تلك المراحل البعيدة الممتدة على مساحات متناثرة في العالم ـ قد لجأ إلى ملء العالم بكائنات ماوراء طبيعية وأسند إليها أدواراً عديدة في الحياة البشرية ذاتها، فإنّ ذلك ـ كما أظهرت الدراسات الأركيولوجية المقارنة ـ كان تعبيراً واضحاً عن الرغبة الإنسانية في تحديد أسباب ونتائج لما يقع في الحياة اليومية من أحداث، سواء اتصل ذلك بحياة فرد أم أكثر.

ولربما كان من الضروري ـ هنا ـ أن نلفت النظر إلى مدى أهمية ما قامت به حوادث المرض والجوع والموت والكوارث الطبيعية، من أدوار فاعلة في دفع التفكير الإنساني إلى البحث الإبداعي ـ بمعناه الدقيق ـ عن وسائل لحماية وجود الإنسان، فرداً أو في جماعة. فتأسست مجموعة من العادات والتقاليد، كانت مصدراً للتشريعات التي سادت المجتمعات الإنسانية في مراحلها اللاحقة.

ووصل الأمر إلى وجود روابط اجتماعية وثيقة بين الأحياء والموتى، إذ غالباً ما بقي الموتى في الحضارات المختلفة يمارسون سلطاتهم على الأحياء، ومايزال هذا الاتجاه في التفكير التشريعي واضحاً حتى اليوم في كثير من الأنظمة المجتمعية الراهنة على غير صعيد.

وقد لاحظ «فوستل دي كولانج» في كتابه «المدينة العتيقة» أن عبادة الأسلاف أو عبادة أرواح الموتى كانت أساساً لعدد من الأنظمة الاجتماعية في عصور ازدهارها، ومن أبرز هذه الحضارات عدّ الحضارة الصينية والمصرية، حتى المجتمع الروماني قبل بداية التاريخ الميلادي، ثم مع انتشار المسيحية التي كانت ترى في الله «الأبَ» الذي يرعى أبناءه ويحميهم من الأخطار الخارجية المحدقة بهم.

واتصل بذلك تقديس التفكير الإنساني البدائي للعمل، وربطه بنوع من الأخلاق النظرية التي هي «تصوّرات» ترتبط بنتيجة «الأفعال المتوقعة» التي قد يقوم بها هذا الفرد أو ذاك، أو ما تتوقعه الجماعة من الفرد أو العكس، ومدى اتفاق ذلك واختلافه عن تحقيق أغراض نفعية أو تمسّك بمواقف سابقة تجاه ظروف طبيعية أو مجتمعية محدّدة.

فكان من نتيجة هذا أن ارتبط الرضى عن الفعل بما يمكن تسميته «خيراً» مقبولاً من الآخرين، وارتبط رفض الفعل أو عدم الرضى عنه باعتبار الآخرين إياه «شراً» يجب مقاومته. فتطوّر في كل مجتمع نظام من السماح والتحريم لزمرتين من الأفعال الإنسانية، سهل التفريق بينهما أحياناً، واختلط هذان الحدّان في بعض الأمور أحياناً أخرى؛ فإذا ببعض الأشخاص يرى أمراً معيناً خيراً، في الوقت الذي يراه آخر من الشر الذي يجب الابتعاد عنه.

وقد اختلفت الاتجاهات الحضارية في نسبة الأفعال إلى هاتين السّمتين المعياريتين، إلى حدود جعلت الأفعال الأولى في دائرة منفصلة تماماً عن دائرة الثانية. وبلغ الاختلاف درجة نسب الزمرة الأولى من الأفعال إلى موجود خيّر أو إله يحمي الأخيار من الأخطار المحدقة بهم، ونسب الزمرة الثانية إلى موجود شرّير أو شيطان أو إبليس يدفع الأشرار إلى ما هم فيه ضالعون.

السوريون القدماء وبلاد مابين النهرين:

تشير دراسات علماء الآثار الفرنسيين في المناطق المحاذية لنهر دجلة، من الخليج إلى مدينة العمارة وباتجاه الشرق، إلى وجود آثار بشرية يرجع عهدها إلى «عشرين ألف» سنة، ووجدوا شواهد مادية تدلّ على قيام ثقافة راقية في تلك المنطقة يعود تاريخها إلى عام (٤٥٠٠) قبل الميلاد.

فقد كان أهل عيلام الذين قطنوا مدينة السوس القديمة، قد تجاوزوا مرحلة الحياة البدائية التي تركّزت على صيد الحيوان والسمك، إلى حياة الزراعة واستئناس الحيوانات، فزرعوا الحبوب ورعوا الماشية، واتخذوا أسلحة وأدوات من النحاس، وكانت لهم كتابة مقدّسة ووثائق تجارية، ومشغولات مميّزة وحلي، وتجارة تمتد من مصر إلى الهند.

وقد ذهب «دي مورجان» في ما نشره عن حضارة هذه المنطقة إلى القول: «إننا نجد بين الأدوات التي ترجع بنا إلى العصر الحجري الجديد مزهريات كاملة الصنع، رشيقة مستديرة عليها رسوم أنيقة من أشكال هندسية أو صور جميلة تمثّل الحيوان والنبات، نعدّ بعضها من أجمل ما صنعه الإنسان في عهود التاريخ كله».

وأشار «ول ديورانت» إلى أن «مورت» الذي وضع دراسة ضافية عن الأوضاع التي كانت سائدة في ذلك الصقع من العالم القديم، ذكر عدداً من الوسائل التي كان الناس يستخدمونها في قضاء شؤون الحياة اليومية، وترك تأثيراً مهماً في تطوير التبادل التجاري، علاوة على إنتاج الأرزاق والمواد الغذائية المتمثلة في المحاصيل الزراعية.

فقد أفاد مورت أنه «وجد في تلك البلاد أقدم ما عرف من عجلات الخزاف، إضافة إلى أقدم ما عرف من عجلات المركبات، المستخدمة في النقل والتي لعبت دوراً حيوياً في نقل المدنيّة من مكان إلى مكان، تلك التي لم يعثر عليها مرة أخرى إلا بعد فترة زمنية تالية في بلاد بابل، ثم بعد ذلك أيضاً في مصر»(١).

وشهدت المنطقة المحاذية للمجرى المشترك المكوّن من نهري دجلة والفرات عند مصبّه في الخليج، إلى منطقة انفصالهما، ثم المنطقة المحاذية لنهر الفرات، قيام المدن السومرية القديمة، التي كشف منها علماء الآثار عن: إريدو (أبو شهرين الحديثة) وأور (المُقيَّر) وأروك (الوركاء) ولارسا (سنكرة) ولكش (سِبرلا) ونيپور (نفر).

وتشير آثار تاريخية إلى أن الحضارة السومرية واحد من أهم أركان الحضارة الآسيوية، وأن الحضارة التي ازدهرت على ضفّتي نهر الهندوس ـ قبل إعمار الهنود تلك المناطق ـ كانت مزيجاً من منجزات سومرية ودرافينية. فقد كانت هذه المنطقة ملتقى شعوب عديدة منذ عصور قديمة، إذ بعد أن أقام السومريون حضارتهم، وفد إليها الأموريون من شبه الجزيرة العربية، وفيها ظهر «حمورابي» الذي أسس أول سلالة في مدينة «بابل» أواخر الألف الثالث قبل الميلاد.

---

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة، ج٢ ص١٢.

وأهم الآلهة التي عرفها السومريون وأدخلوها في أنظمتهم الاجتماعية، وأشركوها في مجريات الأحداث اليومية، واقتسموا معها أسباب ما يجري من وقائع وأفعال: الآلهة «آن» و«أنليل» و«آنكي» والآلهات «ننجال» و«باو» و«ننسون» وكلها تعتبر في مقام «الآلهة الأم» أو الكبرى.

وهناك إله الخصب «دموزي أو تموز» الذي ارتبطت به أسطورة الموت والبعث الرمزي، إذ أنه كان ـ كالخضار في هذه الأرض الزراعية ـ يموت في الشتاء، ثم ينحدر مختفياً كالماء تحت الجبل، فإذا أتى الربيع تشفع له الآلهة الأم، فيعمد إله الشمس «شمش أو شمس» إلى إرجاعه للحياة من جديد على الأرض.

وشاركت في حماية النظام المجتمعي ومجريات الأحداث آلهة أخرى، أشهرها «تثار أو سن» إله القمر، وعدد من الآلهة المحليين الذين حمى كل واحد منهم مدينة معيّنة أو شعباً من الشعوب، أمثال «نرجال» في كوتي، و«أنليل» في أنقر؛ يجمعون في معبد مركزي واحد في المدينة، التي يحيط بها سور مرتفع، يخصص على إحدى قممه مكان لإقامة الشعائر المقدسة، بوجود سدنة المعبد والكهنة الذين يقومون بدور الوسيط بين الحكام ممثلي البشر والآلهة ذوي الحكمة المتعالية، ويقدمون الذبائح والقرابين(٢).

وتحمل الآثار التي تعود إلى حوالي (٢٣٠٠ ق.م) دلائلَ على أن حضارة السومريين المتقدمة رعت الشعراء والعلماء والمؤرخين، هؤلاء الذين عكفوا على كتابة تاريخ بلادهم القديم وتسجيل مآثر أجدادهم. فكتبوا قصصاً عن بداية الخلق، وعن جنّة بدائية، وعن طوفان مروّع غمر تلك الجنّة وخرّبها عقاباً من الآلهة على ذنب ارتكبه أحد ملوكهم الأقدمين.

---

(٢) انظر ما كتبه پول ماسومن ـ أورسيل في كتابه: La Philosophie en Orient

وقد وضع الكهنة المؤرخون كتابات بأسماء ملوك السومريين القدماء، فوصلوا بها إلى(٤٣٢ ألف) عام قبل الطوفان(٣)، ورووا عن اثنين من هؤلاء الحكام (تموز وجلجامش) قصصاً مؤثرة مفعمة بالبطولة، بما جعل ثانيهما بطل أعظم الملاحم في الأدب البابلي في الفترة اللاحقة، أما تموز فقد انتقل إلى مجمع الآلهة البابليين، وأصبح في فترة لاحقة «أدونيس» اليونانيين(٤).

فتاريخ قيام مدينة نيپور يعود ـ على الأساس الذي اعتمده أولئك المؤرخون ـ إلى عام (٥٢٦٢ ق.م)، ويبدو أن أسراً قوية من ملوك المدن مستمسكة بعروشها قد ازدهرت في لكش حوالي (٤٥٠٠ ق.م) وفي أور حوالي (٣٥٠٠ ق.م). كما تروي السجلات المكوّنة من ألواح الطين التي كان الكهنة يحتفظون بها، وتمّ العثور عليها في خرائب أور، قصصاً عن تنصيب ملوك المدن وتتويجهم وانتصاراتهم العسكرية وجنائزهم الفخمة، في مدن أور ولكش وأورك وغيرها، يعود تاريخها إلى حقبة (٣٠٠٠) عام قبل الميلاد.

وقد استخدم السومريون النحاس والقصدير لصنع أدوات وأسلحة عديدة، وخلطوهما في بعض الأحيان فاستحصلوا البرونز، كما صنعوا من الحديد آلات كبيرة. وكتبوا وثائقهم التجارية على الألواح الطينية، التي وصلنا معها غير قليل من أوصاف للتعاملات الاقتصادية التي تدل على وجود عقود مكتوبة يشهد عليها الشهود، ونظام للائتمان تقرَض بمقتضاه البضائع والذهب والفضة، وتؤدى عنها فوائد عينية سنوياً، إضافة لكثير من الألواح التي تتحدث عن النشاط الذي كانت تشهده المدن(٥).

---

(٣) انظر: هورست كلينكل: آثار سورية القديمة، ص١٥ ومابعدها.

(٤) انظر كتابي: الصوفية والحداثة الأدبية، بحث بعنوان «هيرا والآلهة السورية».

(٥) انظر ما كتبه «وولي» ص١٨٩ وما بعدها من كتابه: The Sumerians

وانتشر في الدولة السومرية نظام الإقطاع بصورة ناشطة، إذ كان كل انتصار حربي على الجيران يعقبه إقطاع القواد والزعماء الشجعان (المنتصرين) مساحات من الأرض، ويعفى أصحاب الأراضي الزراعية من الضرائب المستحقة عليهم. وكان من واجب هؤلاء الزعماء، إضافة إلى المحافظة على أرضهم بما هي جزء من أراضي الدولة، أن يقوموا بتقديم الجنود والعتاد للحاكم الملك حين يطلب منهم ذلك(٦).

وتعدّ جملة القوانين السائدة في المجتمع السومري بمثابة المنهل الذي استمدّ منه «حمورابي» شريعته الذائعة الصيت. وقد نصت القوانين السومرية على أنّ الزوجة إذا زنت، جاز لزوجها أن يتخذ زوجة ثانية، لا أن يقتلها. وشملت نصوصاً تنظم العلاقات الزوجية والتبنّي والوصية والإرث.

ووجدت محاكم مختصة بالنظر في القضايا المختلفة، عقدت جلساتها في المعابد، وكان أغلب قضاتها من رجال الدين، وكان للمحاكم العليا قضاة مختصون في شؤون محددة، واشترك الوزراء والقواد في محاكمة الخونة والمعارضين لرغبة الملك. كما وجدت لجان تحكيم لتسوية الخلافات البسيطة، قبل النظر فيها أمام المحاكم المذكورة.

ويذهب «وولي» إلى أنّ السومريين آمنوا بوجود «حياة أخرى» لأن المنقّبين عثروا في خرائب مملكتهم على أطعمة وأدوات كانت تدفن مع الموتى في قبورهم. ويبدو أنهم قد تصوروا الدار الآخرة ـ كما فعل اليونانيون من بعدهم ـ عالماً مظلماً تسكنه أجداث الموتى دون تمييز في ما بينهم، فلم تكن لديهم عقائد تتعلق بالجنة أو النار، كما أنهم لم يتقدموا بذبائحم وقرابينهم طمعاً في «حياة خالدة».

---

(٦) Maspero: Dawn of Civilization, pp. 721.

وأفاد «جاسترو» أنّ من أعظم الشواهد الناطقة بما بلغه هذا الدين ـ وهو أول الأديان التي عرفها التاريخ ـ من نبل في التعبير والتفكير، ذلك الدعاء الذي يتضرّع به الملك «جوديا» للإلهة «بو» راعية لكش ونصيرتها:

أي ملكتي، أيتها الأم التي شيّدت لكش

إن الذين تلحظينهم بعينيك ينالون العزّة والسلطان

والعابد الذي تنظرين إليه تطول حياته

أنا ليس لي أم ـ فأنت أمي

وليس لي أب ـ فأنت أبي . .

أي إلهتي بو إنّ عندك علم الخير

وأنت التي وهبتني أنفاس الحياة

وسأقيم في كنفك، أعظّمك وأمجّدك

وأحتمي بحماك يا أمّاه.

وأشار «ماسبيرو» إلى أن الانتقال من الكتابة في الأغراض الاقتصادية والدينية عند السومريين، إلى الكتابة الأدبية استغرق مئات السنين، رغم وجود العقود والصكوك والإيصالات وقوائم الشحن بالسفن منذ فترة مبكّرة. إلا أنه «لم يحلّ عام ٢٧٠٠ ق.م حتى كان عدد كبير من دور الكتب العظيمة قد أنشئ في المدن السومرية. فقد كشف ده سرزاك في مدينة تلو مثلاً، وفي أنقاض عمائر معاصرة لعهد جوديا، مجموعة مؤلفة من ثلاثين ألف لوح موضوعة بعضها فوق بعض في نظام أنيق منطقي دقيق. وبدأ المؤرخون السومريون من عام ٢٠٠٠ق.م يكتبون ماضيهم ويسجلون حاضرهم، ليخلّفوه لمن يأتي بعدهم»(٧).

وفي ما تركوه لنا وصل إلى علم الباحثين حتى الآن، شواهد تدلّ على أنّ تلك

(٧) المصدر نفسه، ص٧٢١.

البلاد شهدت، كما يقول ديورانت[٨]: أول ما أسسه الإنسان من إمبراطوريات، وأول نظم الري، وأول استخدام للذهب والفضة في تقويم السلع، وأول العقود التجارية، وأول نظام للائتمان، وأول كتب القوانين، وأول استخدام للكتابة في نطاق واسع، وأولى قصص الخلق والطوفان، وأولى المدارس والمكتبات، وأول الأدب والشعر، وأول أصباغ التجميل والحلي، وأول النحت والنقش البارز، وأول القصور والهياكل، وأول استعمال للمعادن في الترصيع والتزيين. وهنا نجد في البناء أول العقود والأقواس والقباب، وهنا كذلك تظهر لأول مرة في التاريخ المعروف بعض مساوئ الحضارة في نطاق واسع: يظهر الرقّ والاستبداد وتسلّط الكهنة وحروب الاستعمار. وفي تلك البلاد كان ما نشأ في تاريخ العالم من اختلافات يخطئها الحصر.

لقد انقضّ ملك أور «أنجور» على بلاد آسيا الغربية، لنشر لواء حكمه عليها، وأعلنها إمبراطورية يطبّق فيها قانونه الشامل الذي جاء وصفه في أحد الألواح بقوله: «لقد أقمت إلى أبد الدهر صرح العدالة المستندة إلى قوانين شمش الصالحة العادلة». ولم يطل الحكم بابنه «دنجي» بعده، حتى أتى أهل عيلام ذوو النزعة الحربية من الشرق، والعموريون الذين علا شأنهم من الغرب، وأسروا ملك أور، ونهبوها ودمّروها، وحكموها مدة (٢٠٠) عام، حتى أقبل من الشمال ملك بابل «حمورابي» واستعادها مع «إيسين» عام (٢١٠٠ ق.م). ثم غزا بلاد عيلام، وبسط حكمه على «عمور» و«آشور» وأنشأ إمبراطورية كبرى، وسنّ لها قانوناً عاماً ينظّم شؤونها المتنوّعة.

ولقد تمّ العثور على مجموعة قوانين حمورابي في أنقاض مدينة السوس، عام (١٩٠٢م) إذ وجدت تلك الشريعة منقوشة نقشاً جميلاً على أسطوانة من حجر

---

(٨) قصة الحضارة، ج٢ ص٤٠ وتاليتها.

الديوريت، نقلت من بابل إلى عيلام (حوالي ١١٠٠ق.م) في جملة ما نقل من مغانم الحرب؛ وهي الآن موجودة في متحف «لوفر» في عاصمة فرنسا.

يرى على أحد أوجه الأسطوانة صورة للملك حمورابي، يظهر فيها وهو يتلقّى شريعته من شمش إله الشمس، في إشارة إلى أن هذه القوانين مرسلة من السماء أو من عالم أعلى ـ على الأقلّ ـ من الأرض المسكونة بالبشر.

وجاء في مقدمة هذه الشريعة: «حينما عهد أنو الأعلى ملك الأنوناكي وبِل ربُّ السماء والأرض الذي يقرّر مصير العالم، بحكم بني الإنسان كلهم إلى مردوك، وحينما نطقا باسم بابل الأعلى وأذاعا شهرتها في جميع أنحاء العالم، وأقاما في وسطه مملكة خالدةً أبدَ الدهر قواعدُها ثابتة ثبات السماء؛ في ذلك الوقت ناداني أنو وبِل ، أنا حمورابي الأمير الأعلى عابد الآلهة، لكي أنشر العدالة في العالم، وأقضي على الأشرار الآثمين، وأمنع الأقوياء من ظلم الضعفاء .. وأنشر النور في الأرض، وأرعى مصالح الخلق.

أنا حمورابي، أنا الذي اختاره بِل حاكماً، والذي جاء بالخير والوفرة، والذي أتمّ كل شيء لنيپور ودُريلو . . والذي وهب الحياة لمدينة أورك والذي أمدّ سكانها بالماء الكثير . . والذي جمّل مدينة بارسيا . . والذي خزن الحب لأوراش العظيم . . والذي أعان شعبه في وقت المحنة، وأمّن الناس في أملاكهم في بابل؛ حاكم الشعب، الخادم الذي تسرّ أعماله أنونيت».

أما خاتمة هذه الشريعة فقد جاء فيها: «إن الشرائع العادلة التي رفع منارها الملك الحكيم حمورابي، والتي أقام بها في الأرض دعائم ثابتة وحكومة طاهرة صالحة . . أنا الحاكم الحفيظ الأمين عليها. في قلبي حملت أرض سومر وأكد.. وبحكمتي قيّدتهم، حتى لا يظلم الأقوياء من هم أضعف منهم، وحتى ينال العدالة

كل من اليتيم والأرملة . . فليأتِ أي إنسان مظلوم له قضية أمام صورتي أنا ملك العدالة، وليقرأ النقش الذي على أثري، ولينتبه بعقله إلى كلماتي الهامة. ولعلّ أثري هذا يكون هادياً في قضيته، ولعلّه يفهم منه حالته، ولعلّه يريح قلبه فيقول: حقاً إن حمورابي حاكم كالوالد الحق لشعبه . . لقد جاء بالرخاء إلى شعبه مدى الدهر كله، وأقام في الأرض حكومة طاهرة صالحة. ولعلّ الملك الذي يكون في الأرض فيما بعد وفي المستقبل، يرعى ألفاظ العدالة التي نقشتها على أثري»(٩).

المصريون القدماء:

لم تكن الشعوب التي قطنت البلاد المصرية القديمة، أقلّ حظاً من الشعوب التي سكنت البلاد السورية وبلاد مابين النهرين، في التنظيم الإداري والقانوني، ووضع نصوص المبادئ التي تضبط التعاملات الاجتماعية بين الناس، إضافة إلى بيان الصلة بين البشر والآلهة التي يدينون لها بالولاء والطاعة، وتقوم بحمايتهم والانحياز إليهم، بل محاربة أعدائهم أيضاً.

وإذا عدنا إلى ما كتبه المؤرخ والرحالة اليوناني الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد «هيرودتس» عن الحضارات القديمة، وجدنا ذكره لوجود أنواع من التبادل التجاري ـ خاصة عن طريق برزخ السويس ـ بين بلاد الشام ومابين النهرين من جهة، ومصر من جهة ثانية، وذلك إضافة لتبادلهما التجاري عن طريق مصابّ الأنهار القديمة الواقعة على البحر الأحمر.

وذكر ديورانت أنه كان: «من السهل أن تنتقل التجارة إلى مصر من بلاد آسية

(٩) أورد هذين النصين «هاربر» في كتابه: Gode of Hammurabi في سياق ما عرضه من معالجة مسألة الألوهية وخصائصها في شريعة حمورابي، ص٣ ، ٩٩ على التوالي.

بطريق البحر المتوسط .. ومن ثمّ كان من الطبيعي أن نجد في الثقافة المصرية عناصر كثيرة من ثقافة ما بين النهرين .. ويبدو أن الكتابة التصويرية التي كان المصريون يستخدمونها قبل عصر الأسر الحاكمة قد انتقلت إلى مصر من بلاد السومريين»(١٠).

وحفظ لنا التاريخ ـ منذ فترة ما يقارب (٤٠٠٠ ق.م) ـ أخبار عدد من الأفراد الذين عمدوا في مصر القديمة إلى وضع العادات والتقاليد في منظومة من الشرائع والقوانين الناظمة، وقالوا بأنها شرائع إلهية ثابتة لا يجوز الخروج عليها؛ فكان ذلك حدثاً مهماً على طريق إرساء لبنات القواعد الأولى للقانون الاجتماعي في الحضارات القديمة.

إذ تشير الكتابات التي عثر عليها في أوراق البردي، إلى وجود تشريعات وقواعد قانونية مسجّلة، وبعضها منقوش على جدران المعابد المصرية، إضافة إلى عدد من الوثائق التي تمثّل سجلات لنُظم الملْكية والميراث والولاية والوصية التي كانت شائعة آنذاك. ووجد إلى جانب ذلك كتابات تتحدث عن نُظم دستورية ومؤسسات سياسية على مستوى الدولة، ومجالس شعبية على مستوى المدن، ورقابة على الهيئات الحكومية وتطبيق إجراءات قانونية.

وأحد أبرز ما تنقله إلينا تلك الوثائق من معالم وصفية للحياة اليومية، يتمثل في صورة بناء المجتمع في ذلك العصر. إذ يبدو أنه كان مؤلفاً من طبقات متفاوتة، يقع في أدناها أصحاب الحرف اليدوية والصناعات الحرفية، ويأتي بعدهم المشتغلون بأمور التبادل التجاري والأعمال الإدارية، وفوق هؤلاء المحترفون الذين يتلقون تدريبات عسكرية خاصة للقيام بأعمال الحروب المتعددة هجوماً ودفاعاً لحماية الكيان الاجتماعي العام، وخاصة الطبقة الحاكمة التي

---

(١٠) ول ديورانت: قصة الحضارة، ج٢ ص٤٣ وتاليتها.

تأتي في قمة هرم المجتمع الطبقي لتلك الحضارة.

ولا تغفل تلك الوثائق القديمة عن ذكر وجود طبقة من الكهنة وسدنة المعابد، يقومون على خدمة أماكن عبادة الآلهة الخاصة بهذه المجتمعات، وقد اقتسم أفرادها في ما بينهم جملة الأنشطة المتعددة التي يمارسها الناس في حياتهم اليومية، إضافة إلى التعامل مع غير قليل من الأمور المتصلة بالمشاعر الإنسانية الخاصة كالحب والتضحية والإخلاص والوفاء والصدق وسواها.

وهذه الطبقة التي تعيش تحت ظل طبقة الحكام، وتتعالى عن التقسيم الطبقي ذاته أحياناً ـ بسبب طبيعة عملها التي تقرّبها من الآلهة ـ هي التي كانت تتولّى وضع الصيغ القانونية، وتلتمس لها تأييد الآلهة التي غالباً ما كانت حكمتها وأوامرها متفقة مع منافع الطبقة الحاكمة، وجادة في تأييد ما تتخذه من إجراءات في سياسة المجتمع.

ولذا كانت الآلهة في حضارة مصر القديمة حكماء ومحاربين وإداريين ومتحيّزين للبشر، يقاتل بعضهم بعضاً ويوقعون الأذى والشر في سبيل تحقيق غاياتهم وتنفيذ مآربهم. وكان آلهة المدن المختلفة يرافقون جيوشها وحكامها في معاركهم المتبادلة، فإذا انتصر جيش مدينة على أخرى لا يكتفي الجنود باحتلالها، والحكام بإدارتها والتصرّف في مواردها وشعبها، بل إن إله المدينة المهزومة ينضوي تحت لواء إله المدينة المنتصرة ويعدّ أدنى منه مرتبة، ولو كان ذلك على نحو مؤقّت ريثما تتغيّر الأوضاع السائدة.

وحينما انتصر الفرعون «مينا» على الفراعين الذين يحكمون دول المدن المجاورة، أدخل الترابط السياسي بين المدن المفتوحة التي أخضعها، وترافق ذلك باتجاه توحيد عدد من الآلهة تحت لواء إله مينا المنتصر، فسرت «ديانة التوحيد»

عبر معابد مركزية انتشرت في هليوبوليس (عين شمس) ومنف وطيبة.

وغدت مدينة منف عاصمة الدولة الموحّدة، تحتضن رجال الدين المختلفين الذين دانوا لسلطة سياسية جامعة، فطفقوا يجمعون الآلهة العظام المعروفين في دول المدن الأخرى في إله واحد اسمه «بتاح» هو الأكبر والأعظم والأقدر.

لقد انضوى تحت إمرة بتاح إله الأرض «نوت» وما يتبعه من «أرواح إلهية» أخرى اسمها «سخت» تتحكّم بمصير الزراعة التي كانت مصدر حياة المصريين القدماء، وتمثّل بزهرة السوسن أو اللوتس.

وكذا إله الري «حابي» الذي يتعهد الأرض بالسقاية ويحميها من العطش، ويمثّل على هيئة شخص مبلّل الجسد تعلو رأسه حزمة من أوراق البردي.

ومثلهما إله الشمس «آتوم» الذي يهب النماء والقوة، ويمثّل مبثوثاً على نحو غير مرئيّ في جسد الثور «أبيس».

واجتمع إلى هؤلاء إله الحبوب «نبرى» وإله الحصاد «رنوت».

وحظيت الثروة المائية بمشاعر الاحترام والتقديس من عامة أبناء الشعب، فارتفع مقام التقدير الديني لسمكة «الأقنومة» في البهنسا، وتمساح السمك في الفيوم.

وقد آمن المصريون القدماء أن الإله الواحد القوي «بتاح» قادر على الاطلاع على كل شيء ومعرفة ما في الوجود كله، حتى ما في داخل قلب الإنسان وعقله من لواعج وأفكار، وقالوا إنه(١١) : «كان على صورة القلب في كل صدر، وعلى هيئة اللسان في كل فم، عند كل الآلهة وكل الناس وكل الحيوانات وكل الزواحف وكل

---

(١١) ترجم هذا النص «فايجال» ونقله عنه محمد جابر الحيني في كتابه: في العقائد والأديان، ص٤٧ وتاليتها.

المخلوقات، وذلك حينما كان (بتاح) يفكر وحينما كان يدبّـر كل شيء يبتغيه .. إنه هو القلب الذي يسبب لكل خاتمة أن تخرج، وهو اللسان الذي يعلن عن أفكار القلب .. لقد صاغ جميع الآلهة، حتى آتوم صاغه، وصاغ وحدانيته بنفسه، وكل كلمة ربانية إنما تخرج إلى الوجود بتفكير القلب وبأمر اللسان، وإنه هو الذي صاغ الأجسام وخلق الصفات، إنه هو الذي خلق كل الأطعمة وكل الضحايا بالكلمة، وهو الذي خلق ما هو محبوب وما هو مكروه، وإنه هو الذي أحيا المسلّمين وأمات المذنبين».

هكذا لفّت فكرة التوحيد كل ما في الوجود من أشياء، بعد أن رأت السلطة السياسية في الاجتماع تحت راية واحدة اكتساباً لقوة إضافية لم يكن المجتمع المصري قد امتلكها من قبل، في العصور التي اقتصرت فيها حكومة المدينة على ممارسة سلطاتها ضمن نطاق المدينة فقط، والتي كانت تشكّل دولة منفصلة عن جيرانها من مدن ـ دول أخرى.

وأشار «أحمد الخشاب» إلى أنه «ابتداء من الأسرة الثالثة كان فرعون يعتبر ابناً للإله "رع" أو الشمس، وقد بدأ يوزع سلطانه ابتداء من الأسرة الرابعة على الآلهة الوظيفيين، فكانت السلطة التشريعية تحت إشراف الإله ثوت وهو إله العُرف، وكانت السلطة القضائية تحت رعاية الإله مات، وكان الكاهن يستلهم أحكامه من تمثال الإله رع أو آمون، وحكمه فاصل في المسائل الجنائية»(١٢).

والأحداث التاريخية التي وصلت أخبارها إلينا، تذكر وجود الصلات القائمة بين الآلهة والبشر وفاعلياتهما السلوكية، كما لو أنهم يشكلون عالمين متصلين من المصالح المتبادلة والصلات العاطفية والمشاعر الموصوفة. ووصلتنا أخبار عن مغامرات ومعارك اختلطت فيها رغبات الناس بالآلهة، حتى وقعت معارك

---

(١٢) كتابه: التفكير الاجتماعي، ص٧٦.

وأحداث فاصلة، انتصر فيها طرف على طرف، كان من نتيجتها سقوط آلاف الضحايا من الناس، بسبب الحروب أو الأوبئة أو اللعنات.

وذكر «شفيق شحاته» أن الآثار الأولى للقانون في مصر الفرعونية ترجع إلى عهد الأسرة الثالثة أيضاً، إذ إن الفرعون «مينا» وحّد القوانين السائدة، وجعل قانون «تحوت» سائداً في الوجهين القبلي والبحري(١٣).

وقد تمّ العثور على عدد من الوثائق التاريخية القديمة، تحتوي أموراً ذات صلة مباشرة بنظم الملكية والإرث والهبة والولاية والوصية، وغيرها من ما كان معمولاً به في تلك الفترة البعيدة من تاريخ الحضارة. وتعدّ مجموعة القوانين المعروفة باسم «بوخوريس» مؤسس الأسرة الرابعة والعشرين، أهم مجموعة قانونية معروفة عن الحضارة المصرية الغابرة. وتشير نصوص «الأهرام» ونصوص «التوابيت» وكتاب «الموتى» ووصايا «بتاح حوتب» إلى كثير من معالم النظام الدستوري اللامركزي، ووجود المجالس الشعبية ذات السلطة الإدارية والرقابية، ونظام النظر في المظالم، وأجهزة الإشراف على المناشط الاجتماعية.

كما تتضمن مجموعة «بوخوريس» القانونية ذكراً لوجود أرباب للحرف والمهن، كانوا يتوارثونها خلفاً عن سلف بمقتضى الأعراف الاجتماعية والظروف الاقتصادية. فتأتي بالنص على وجود الزرّاع الفلاحين والقصّابين والأدباء والمشتغلين بالفنون، وتذكر ما كانت تضطلع به الحكومة من مهمات مراقبة شؤون الزراعة والصناعة والإشراف على الطوائف المهنية المذكورة.

ومن أهم الأحداث التاريخية التي وصلتنا أخبارها ـ في ما عثر عليه من آثار تل العمارنة ـ اعتلاء «أمنحوتب الرابع» الذي عرف باسم «أخناتون» سدّة الحكم

---

(١٣) تاريخ القانون الخاص في مصر، ج١ ص١٠٢.

عـام (١٣٨٠ ق.م) بعـد وفـاة أبيـه. فـقـد انقلب عـن دين «آمـون» ورفض أسـاليب العبادة التي كان الكهنة يتبعونها، وأطلق سراح النساء الجميلات اللواتي اتخذهن الكهنة سراري لخدمة آمون الإله، كما رفض استخدام السحر والرقى والتعاويذ وذبح الكباش قرابين سائغة، ورأى الألوهية الحق في «أتون» إله الشمس، الذي كان يعبد ـ على نحو ما أشرنا ـ في بلاد الشام.

ومن ألطف ما حملته إلينا أوراق البردي من نصوص الأدب المصري القديم، قصيدة ذكرها «جيمس برستد» وقيل إنها تعود إلى أخناتون نفسه، يمتدح فيها الإله الشمس، يقول في مطلعها:

ما أجمل طلعتك في أفق السماء

أي أتون الحي، مبدأ الحياة

إذا ظهرتَ في الأفق الشرقي

فإنك تملأ الأرض كلها بجمالك

إنك جميل، عظيم برّاق، عال فوق كل الرؤوس

أشعتك تحيط بالأرض، بل بكل ما صنعت

إنك أنت رِيٌّ ، وأنت تسوقها كلها أسيرة

وإنك لتربطها جميعاً برباط حبّك

ومهما بعدتَ فإن أشعتك تغمر الأرض

ومهما علوتَ فإن آثار قدميك هي النهار

وإذا انتقلتَ إلى أفق السماء الغربي

خيّم على الأرض ظلام كالموت

ونام الناس في حجراتهم ورؤوسهم معصوبة

لا يرون بعضهم بعضاً

فيُسرق متاعهم الذي تحت رؤوسهم دون أن يعلموا

وخرج كل أسد من عرينه

ولدغت الأفاعي

وسكن العالم بأجمعه

لأن الذي صنع كل شيء يستريح في أفق سمائه(١٤)

ولكن أخناتون لم يسلم من تآمر الكهنة والمتضـرّرين الآخرين عليه، والذين استمروا في تشجيع العامة على عبادة الآلهة القديمة وأداء الشعائر والطقوس السابقة، ولاسيما بعد أن أصدر أوامره بمحو أسماء الآلهة الأخرى من النقوش والآثار، وحرّم كل دين غير دينه ذي الإله الواحد، وأمر بغلق الهياكل القديمة، وغادر عاصمة الدولة مدينة طيبة «النجسة»، إلى العاصمة الجديدة التي أنشأها وأطلق عليها اسم «أفق أتون» أو «أخناتون».

وقد تراجعت موارد الدولة في عهده مع زوجته «نفرتيتي» وبناته السبع، وانفصلت عنها ولايات كثيرة بعد أن غزا الحثيون في الشام ما يتبع مصر من بلاد في الشرق الأدنى، وأسقطوا حكامها الموالين لمصر، وقلّصوا رقعة حكمه. ومات في الثلاثين من عمره (١٣٦١ ق.م)، فكان ذلك بداية اضمحلال مصر وسقوطها.

الصينيون القدماء:

وجدت أهم مراكز الحضارة الصينية في وديان ثلاثة من الأنهار، هي: النهر الأصفر «هوانغ هو» والنهر الأزرق «يانغ تسي يانغ» والنهر الجنوبي «سي كيانغ»،

---

(١٤) جيمس هنري برستد: تطور الدين والفكر في مصر القديمة، ص٣٢٤.

وتشكل مساحات هذه الوديان حوالي خُمسي مساحة تلك البلاد الشاسعة أي نسبة أربعين في المئة.

وتشير مكتشفات «أندرسون» عام (١٩٢١م) إلى أن حياة الإنسان قد بدأت في الصين منذ فترة بعيدة، وقد استعمل الصينيون الأواني الخزفية والقدور ذات القواعد الثلاث. وتضم الأحافير التي عثر عليها عام (١٩٢٧م) قرب مدينة «بجين» بقايا إنسان قديم ترجع لقرابة (٤٠٠ ألف) عام، حيث كان الناس يعيشون في مدن مربّعة الشكل، حولها أسوار عريضة القاعدة تبلغ حوالي عشرة أمتار.

وتذكر التقاليد الصينية المكتوبة وجود حاكم اسمه «فوهسي» عاش نحو (٢٨٥٢ ق.م) وتقول إنه أول حاكم متمدّن، وإنه علّم الناس الكتابة والصيد والموسيقا وتربية دودة الحرير، وإن هناك حكاماً آخرين أدخلوا الزراعة والطب واستخدام البوصلة والتقويم.

ويبدو من آثار فترة سلالة شانغ (٢٧٦٥ ـ ١١٢٢ ق.م) أن الصينيين القدماء ـ حسب إفادة «حداد» التقريرية ـ قد عبدوا في هذا الدور من حضارتهم: «الأرواح المتعلقة بقوى الطبيعة، كما عبدوا الأسلاف. وكانوا يستعملون الأواني في المراسم الدينية؛ منها الإبريق للخمر، والآنية الأخرى لإراقة السوائل. وتظهر النقوش المكتوبة عليها غايتها الدينية. ولم يمثّلوا الآلهة في هذا العصر بشكل بشري أو حيواني، إنما الجنّي كان يقصد به إبعاد الشرّ. وبوجه عام فإن العالم غروسيه يقول "إن في الزخارف إشارة إلى ذلك السر الغامض الموجود في كل مكان، والذي قد يتحوّل أحياناً إلى شيء رهيب". وعلى ذلك فإن الشعب الصيني كان عملياً منذ هذا العصر، ولكنه كان مطبوعاً بالغموض وبالشعور بالغموض»[١٥].

---

(١٥) جورج حداد: المدخل إلى تاريخ الحضارة، ص١٢٩.

وخلال عصر أسرة تشو (١١٢٢ ـ ٢٥٦ ق.م) كثرت الفتوحات العسكرية، وتأسس نوع من الحكم الإقطاعي، تمتّع فيه رؤساء المقاطعات بالسلطة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وقد استمر في هذا العصر صنع الأدوات البرونزية، وظهرت أشكال بشرية منحوتة إلى جانب الـ«دراجون» التنّين أو الجنّي البرونزي المجنّح.

وظهرت الكتابة الصينية في هذا العصر أيضاً، فكانت تحوي نحو (٤٠ ألف) إشارة، منها قرابة (٦٠٠) أساسية تدخل في معظم الإشارات، ويعبّر عن تلك الإشارات في الكلام بحوالي (٧٠٠) صوت، ولكل كلمة أو فكرة إشارة خاصة. وهذا يعني أن تلك اللغة كانت لا تتضمن حروفاً هجائية أو أبجدية محدّدة، ولا قواعد نحوية أو إعرابية لها.

ووصلنا من آثار ذلك العصر ما سُمي مجموعة «الكتب الكلاسية الخمسة» في الأدب الصيني، كما وصلنا من الفترة اللاحقة ما سُمي مجموعة «الكتب الأربعة» التي يعود تاريخها إلى حوالي (٤٠٠ ق.م) وتشمل لفيفاً من المواضيع الاجتماعية المختلفة.

فأول مجموعة الكتب الخمسة هو «كتاب التغيّرات» المخصص للتنبّؤات والتنجيم، والثاني «كتاب التاريخ» الذي يضمّ عديداً من الوثائق تعود إلى عصور مختلفة تبلغ حتى القرن الثالث قبل الميلاد. والثالث «كتاب الشعر» الذي يحوي (٣١١) مقطوعة من المنتخبات الشعرية المستمدة من عصور مختلفة. والرابع «كتاب المراسم» أو القواعد المتعلّقة بالسلوك، والسمة الأساسية التي تحكمها مذكورة في أولها بالنص: «دائماً وفي كل شيء يجب أن يكون الاحترام موجوداً». أما خامس الكتب الكلاسية فهو «حوليات الربيع والخريف» الذي هو سجل لحوادث فترة (٧٢١ ـ ٤٧٨ ق.م) التاريخية.

ومجموعة الكتب الأربعة الأخرى التابعة، يدعى أولها «كتاب التعاليم» الذي يحوي أقوال الحكيم الصيني «كونفوشيوس» الذي عاش فترة (٥٥١ ـ ٤٩٧ ق.م) ومحاوراته، وأهمها ما اتصل بموضوعات الأخلاق والحكومة؛ وقد جمعه أحد تلاميذه حوالي عام (٤٠٠ ق.م).

و«كتاب التعاليم الأعظم» ثاني كتب هذه المجموعة، وضعه أحد أتباع كونفوشيوس أيضاً، وهو يدعو إلى تحصيل ثقافة الفرد عن طريق المعرفة، ثم يتحدث عن تنظيم الأسرة والمجتمع والدولة.

أما الكتاب الثالث فهو «كتاب السلوك المناسب» أو «الطريق السوي»، والرابع «كتاب منسيوس» الذي وضع فيه مؤلفه المذكور (٣٧٢ ـ ٢٨٩م) تعاليم الحكيم كونفوشيوس في صيغة شعبية(١٦).

ويتضح من الموضوعات الدينية المذكورة في الكتب السابقة أن الصينيين القدماء كانوا يعتقدون بوجود تأثير «أرواح» الطبيعة والأسلاف في حياتهم، وأهمها كانت «تي» التي تعادل السماء، وقد ذهب ملوك أسرة تشو إلى تسمية أنفسهم «أبناء السماء».

ويبدو من نصوص تلك الكتب أن التضحيات كانت تقدّم للموتى للتقرّب ونيل الرضاء والمشاركة في الرأي والخبرة، وأن كل أسرة حاكمة كانت تتّحد حول معبد أسلافها، ويضم المعبد لوحات خشبية تكتب عليها أسماء أولئك الأسلاف. وقد وجدت طبقة خاصة من الناس مقرّبة من الحكّام، هم الكهنة الذين يقومون بإجراء الاتصال مع الأرواح، ويقومون بتلاوة الأدعية وينفذون الصلوات الخاصة بذلك، ويشرفون على طقوس الاتصال التي يقوم بها مساعدون يُنتقون لهذه

---

(١٦) انظر كتاب «أندرسون» المشار إليه قبل، وهو بعنوان: Childern of the Yellow Earth

المهمات على أسس محدّدة وبمواصفات خاصة.

وتشير الآثار الصينية المكتوبة إلى أن «الكونفوشية» دعت إلى تمجيد النظام الإقطاعي واعتباره أساس البناء الاجتماعي الطبقي، ومعارضة ما كان شائعاً آنذاك من دعوات الفوضوية والمشاعية في المجتمع(١٧).

وقد رأى كونفوشيوس وأتباعه أن انتساب الفرد إلى الطبقة المجتمعية يتحدّد على أساس مواهبه وملكاته الطبيعية وسلوكه الأخلاقي، وأن الحاكم (الإمبراطور) مفوَّض من العناية الإلهية للقيام بمهمات السلطة في المجتمع الذي هو أشبه بأسرة واحدة كبيرة متعاونة، يتأثّر بعض أفراده ببعض.

وهكذا بدا من الضروري اعتبار الأوامر والقوانين التي تصدرها السلطة الحاكمة تتمتع بصفة الإلزام، وهذا ما يجيز معاقبة كل من يعارضها ـ حتى لو بالقتل ـ بقصد حماية المجتمع من الأخطار المحتملة وتوفير الرخاء والخير اللذين يعتبران مطلباً أساسياً للاجتماع الإنساني.

وتنطوي المصادر الصينية في الشؤون الاجتماعية على إشارات كثيرة إلى ظهور اتجاه تشريعي واضح، رأى ضرورة خضوع العلاقات الإنسانية لقوانين محدّدة، تشمل أربعة أنواع هي:

- المبادئ الناظمة لعلاقة الإمبراطور ذي السلطة المطلقة بالرعية التي تشمل طبقات المجتمع دون استثناء.
- القانون الاجتماعي الذي ينظم العادات والتقاليد والأعراف التي تسود بين الناس تبعاً لما تقتضيه انتماءاتهم من واجبات وحقوق وامتيازات ممنوحة.
- القانون الجزائي أو قانون العقوبات الذي يتضمن جملة ما يعدّ موضع عقاب من سلوكات ممنوعة.

(١٧) انظر تفصيلات في: أديان العالم الكبرى، لحبيب سعيد.

ـ القانون التجاري الذي يحدّد أسس علاقات التبادل في البيع والشراء والتملُّك والإيجار والموازنة والمقاييس.

وهذا وغيره ما جعل «ديدرو» يقول عن الصينيين: «أولئك قوم يفوقون كل من عداهم من الآسيويين في قدم عهدهم، وفي فنونهم، وعقليتهم، وحكمتهم وحسن سياستهم، وفي تذوّقهم للفلسفة؛ بل إنهم في رأي بعض المؤلفين ليضارعون في هذه الأمور كلها أرقى الشعوب الأوروبية وأعظمها استنارة». وقال «ڤولتير» في هذا الشأن: «لقد دامت هذه الإمبراطورية أربعة آلاف عام دون أن يطرأ عليها تغيير يذكر في القوانين، أو العادات، أو اللغة، أو في أزياء الأهلين .. وإن نظام الإمبراطورية لهو في الحق خير ما شهده العالم من نظُم»(١٨).

وإذا كانت معالم هذه الحضارة التي دامت خمسة آلاف عام متواصلة دون انقطاع، تعني وجود نموذج إنساني راهن لعصور متتالية من الأحقاب التاريخية مايزال شاهداً على منجزات الإنسانية، فإنه يبدو أنّ عدم التجانس في تكوينات روافد هذه الحضارة قد لعب دوراً رئيساً وفاعلاً في مدّ عمرها، إضافة إلى تعدّد الشعوب والأقوام التي اشتركت في صناعتها، على امتداد تلك المساحات الشاسعة من العالم.

فقد دلّت كشوف أندرسون وغيره في هونان ومنشوريا الجنوبية على وجود ثقافة في تلك البلاد تنسب إلى العصر الحجري الحديث، متأخّرة ألفي عام عن مثيلاتها في عصر ما قبل التاريخ في سومر ومصر. وصرّح ديورانت في أحد تعقيباته على الإسهامات المتعددة في روافد الحضارة الإنسانية في الصين قائلاً: «إن طول هذه العهود يجب ألا يغشي أبصارنا فنبالغ في تجانس هذه الثقافة أو تجانس الشعب الصيني نفسه: فقد يلوح أن بعض فنونهم وصناعاتهم الأولى

(١٨) Voltaire Works, XIII, P. 19.

جاءتهم من بلاد النهرين والتركستان. من ذلك أن خزف هونان المنتمي إلى العصر الحجري الحديث لا يكاد يفترق في شيء عن خزف أنو والسوس، والجنس "المغولي" الحاضر مزيج من السلالات الغازية أو المهاجرة من منغوليا وجنوبي الروسيا ووسط آسيا»(١٩).

والنص الآتي واحد من النصوص الكثيرة التي وصلتنا مكتوبة عن الحكيم كونفوشيوس، وتتحدث عن ضرورة الاحتكام إلى الطبيعة الإنسانية في إقامة النظام الاجتماعي العام، والاعتماد على تهذيب النفس أخلاقياً باعتبار ذلك معياراً لقيام المجتمع الأفضل، من خلال الإقبال على معرفة الوقائع في حقيقتها واستخدام دائرة المعارف البشرية بصورة فاعلة.

قال كونفوشيوس: «إن العالم في حرب لأن الدول التي يتألف منها فاسدة الحكم؛ والسبب في فساد حكمها أن الشرائع الموضوعة مهما كثرت لا تستطيع أن تحلّ محلّ النظام الاجتماعي الطبيعي الذي تهيّئه الأسرة.

والأسرة مختلّة عاجزة عن تهيئة هذا النظام الاجتماعي الطبيعي، لأن الناس ينسون أنهم لا يستطيعون تنظيم أسرهم من غير أن يقوّموا نفوسهم؛ وهم يعجزون عن تقويم نفوسهم لأنهم لم يطهّروا قلوبهم أي أنهم لم يطهّروا نفوسهم من الشهوات الفاسدة الدنيئة؛ وقلوبهم غير طاهرة لأنهم غير مخلصين في تفكيرهم، لأن أهواءهم تشوّه الحقائق وتحدّد لهم النتائج بدل أن يعملوا على توسيع دائرة معارفهم إلى أقصى حدّ مستطاع ببحث طبائع الأشياء بحثاً منزّهاً عن الأهواء.

فليسعَ الناس إلى المعارف المنزّهة عن الهوى، يخلصوا في تفكيرهم.

---

(١٩) قصة الحضارة، ج٤ ص١٤.

وليخلصوا في تفكيرهم، تتطهّر قلوبهم من الشهوات الفاسدة. ولتطهر قلوبهم على هذه الصورة، تصلح نفوسهم. ولتصلح نفوسهم، تصلح من نفسها أحوال أسرهم.

وليس الذي تصلح به هذه الأسر هو المواعظ التي تحثّ على الفضيلة أو العقاب الشديد الرادع، بل الذي يصلحها هو ما للقدوة الحسنة من قوة صامتة.

ولتنظّمَ شؤون الأسرة عن طريق المعرفة والإخلاص والقدوة الصالحة، يتهيّأ للبلاد من تلقاء نفسه نظام اجتماعي يتيسّر معه قيام حكم صالح. ولتحافظّ الدولة على الهدوء في أرضها، والعدالة في جميع أرجائها، يسُد السلام العالمَ بأجمعه، ويسعد مَن فيه»(٢٠).

الهنود القدماء:

أعلن «السير جون مارشال» عام (١٩٢٤) أنّ الهنود اكتشفوا على الضفة الغربية من نهر السند الأدنى ـ عند موهنجو دارو ـ آثاراً لمدنيّة قديمة، حيث وجد عدد من طبقات البناء، كشفت عن مئات المنازل والدكاكين المبنيّة بالآجرّ، واصطفّت على امتداد طرق واسعة في بعض المواقع وحارات ضيّقة في مواقع أخرى.

وجاء في تصريح مارشال قوله: «تؤيّد هذه الكشوف قيام حياة مدنيّة بالغة الرقي في السند (الواقعة في إقليم «رئاسة بمباي» أقصى الشمال) والپنجاب، وذلك خلال سنوات الألف الرابع والألف الثالث قبل بداية التاريخ الميلادي. ووجود آبار وحمّامات ونظام دقيق للصرف في كثير من المنازل، يدلّ على حالة

---

(٢٠) أورده ديورانت في المصدر نفسه، ص٥٥ وتاليتها.

اجتماعية في حياة أهل تلك المدن تساوي على الأقل ما وجدناه في "سومر"، وتفوق ما كان سائداً في العصر نفسه في بابل ومصر .. حتى "أور" لا تضارع بمنازلها من حيث البناء منازل موهنجو ـ دارو».

لقد وجد في تلك الآثار أعداد وفيرة من الأواني المنزلية وأدوات للزينة، وخزف مطلي ودون طلاء ومزخرف، تمّت صناعة بعضه بالأيدي وبعضه الآخر بالعجلة. كما وجدت تماثيل من الخزف، وزهر اللعب وشطرنج، ونقود، وأكثر من ألف خاتم معظمها محفور ومكتوب بكتابة تصويرية، وحفر على الحجر، وأسلحة وأدوات من النحاس، وأساور وأقراط وحلي مصنوعة من الذهب والفضة بإتقان ومهارة.

وتشير الدراسات إلى أنّ الأبنية النظرية الاجتماعية الهندية كانت قريبة من ما ساد لدى قدماء السوريين والمصريين أيضاً، فقد اختلطت التنظيمات الاجتماعية بالعقائد الدينية والشعائر الرمزية، التي ربطت أصحاب السلطة السياسية بمصدر غامض ميتافيزيقي ـ اختلف من فلسفة إلى أخرى ـ يستمدون منه قدرتهم على الإلزام، و ـ بالتالي ـ حق إصدار القوانين والأوامر الملزِمة.

ويبدو من الوثائق المتوافرة بين أيدي الباحثين أن «الآريين» المحاربين، بعد انتصارهم على «الدراڤيديين» الذين سكنوا الهند قبل الألف الثاني قبل الميلاد، كانت لهم قواعد زواج في حدود العشيرة وخارجها، تحرّم الزواج خارج حدود هذا الجنس وتحدّده داخل حدود الأقوياء من الأقربين؛ وقد استمدّ الهندوس من هذه القواعد أهم ما يميّزهم من أنظمة اجتماعية.

ولا تشير «أسفار الڤيدا» إلى وجود نظام للطبقات الاجتماعية، خلال فترة الألف الثاني والألف الأول قبل الميلاد في الهند. أما نصوص «ماهابهارتا»

و«رامايانا» التي تتحدث عن عصر «البطولة» المحدد بفترة (١٠٠٠ ـ ٥٠٠ ق.م) فتذكر أن أعمال الناس مقسّمة بحسب طبقاتهم، بحيث يرث الولد عمل أبيه في الطبقة الاجتماعية نفسها، وتحدّد الفوارق بين الطبقات بصورة واضحة.

وقد كانت «الكشاترية» أو المقاتلون، هي الطبقة التي تتربّع على القمة في المجتمع، وتقوم عقائدهم على أساس مبدأ عسكري يرى أن «خطيئة الخطايا هي أن يموت الرجل في مخدعه». فهؤلاء القواد أو الملوك أو الرؤساء كانوا يقومون بممارسة جميع الأعمال القيادية، بما في ذلك أداء الشعائر الدينية. وكان «البراهمة» أو الكهنة لا يزيد دورهم على القيام بأعمال بسيطة مساعدة، بل ربما كانوا مجرد شهود في احتفالات بتقديم القرابين.

ولما امتدت فترة السلم، وزاد الإنتاج بانتشار الزراعة، ازدادت أهمية الديانة وتعقّدت الطقوس التي اتجهت إلى وقاية الأرض والحيوانات والمحاصيل والبشر من شرّ الكوارث. وتطلّبت الشعائر الدينية وجود وسطاء بين الناس والآلهة، فزاد عدد البراهمة الذين قاموا بهذه الأعمال، إضافة إلى قيامهم بتربية النشء وكتابة تاريخ الأمة والحفاظ على الآداب والقوانين، في الصور التي رأوها مناسبة للحفاظ على تراث الماضي الذي هو أساس بناء المستقبل.

وقد قامت عقائد «البراهماتية» على أساسين رئيسين: يرى الأول أن الوضع الاجتماعي لأي فرد هو قدَر موروث لا مجال إلى تغييره، ما يعني أنّ المجتمع مؤلف من طبقات يجب التقيُّد بالانتماء إليها. ويرى الثاني ضرورة التزام كل طبقة اجتماعية بمجموعة من الأعراف والتقاليد الخاصة بها، والتي هي مستمدة من أصل إلهي (براهما)، ما يستوجب معاقبة كل من يخالف ذلك(٢١).

---

٢١) انظر ما كتبه «دت» في: The Ramayana and Mahabharata, PP.189.

وورد في سفر «رِجْ ـ ڤيدا» ذكر أمور تتعلّق بالزواج المحرّم والتضليل والعهر والإجهاض والزنا، والاتصال الجنسي بين الرجال، إضافة إلى مدح العلاقات الحسنة بين أفراد الأسرة. وهناك ما يشير إلى الزواج باغتصاب العروس من أهلها أو شرائها أو الاتفاق المتبادل بين العروسين، وأن من ما يزيد من قدر المرأة أن يسرقها الزوج من أهلها ويقاتل للحصول عليها.

وقد كان تعدد الزوجات سارياً، ومن ما يسجل للرجل بالفخر أن يعول زوجات كثيرات وأن ينقل إلى الخلَف قوّته. كما يرد ذكر لحالات من تعدّد زواج المرأة بأكثر من رجل، كما في قصة «دروپادي» التي تزوّجت «خمسة إخوة» دفعة واحدة. وكانت المرأة تشارك الرجل في الاحتفالات والرقص، والطقوس الدينية وتقديم القرابين والتعلّم.

أما في عصر البطولة فتظهر المرأة وقد فقدت شيئاً من حريتها، فهي لا تلقى التشجيع في الإقبال على التعليم، ولا السماح لها بالزواج بعد وفاة زوجها الأول. وزادت عادة تشجيع المرأة المتزوّجة على أن تدفن حيّة مع زوجها، وغدت المرأة المثالية هي التي تكون على نموذج «سيتا» الوفية بطلة «رامايانا» التي تتبع زوجها وتطيعه في خضوع، مهما تطلّب ذلك من ضروب وفائها وشجاعتها في مواجهة الظروف المختلفة حتى آخر رمق من حياتها.

وأقدم الآلهة التي ذكرتها أسفار الڤيدا هي قوى الطبيعة، ممثّلة في السماء والشمس والقمر والأرض والنار والرياح والأمطار والأعضاء التناسلية. وذكرت النبات المقدّس الذي يهب الخلود للإنسان، بعد أن يكسبه الهداية إلى فعل الخير والرأي الثاقب في أفعاله وأقواله(٢٢).

---

(٢٢) Weech: The Peoples and Religion of India, P.310.

ونتيجة وجود عدد كثير من الآلهة، كان لا بدّ من الاتفاق على خالق العالم من بينها. وهذا ما نجده في أحد أسفار «يوپانشاد» الذي يردّ إيجاد العالم إلى «خالق أول قهّار». فقد جمع الهنود خلال هذه الفترة آلهتهم في ثلاثة ذات وجود إلهي متكامل واحد، هو الذي خلق العالم عن عدم بعد أن لم يكن شيئاً، ويحفظه بفضله وقدرته حتى يوم موعود يردّه إليه أو ينهيه.

هذا الإله الواحد ذو الطبيعة الثلاثية: هو «براهما» من حيث هو موجِد، وهو «فشنو» من حيث أنه حافظ، وهو «سيفا» من حيث أنه مُهلك(٢٣).

وأهم العقائد الدينية المؤثرة في النظام الاجتماعي والقوانين والتشريعات العامة عند الهندوسيين، قولهم بعقيدتي «تناسخ الأرواح» و«وحدة الوجود». فقد أدت النظرة التشاؤمية إلى الحياة الإنسانية القصيرة، والنزوع النفسي لإرواء الشهوات وتحصيل اللذة، إلى الاعتقاد بضرورة انتقال الأرواح من جسد إلى جسد آخر، تحقّق فيه ما لم يتسنَّ لها في الجسد الذي تركته، وتتذوّق فيه ثمار أعمالها التي قامت بها في الحياة السابقة.

وقد رأوا أن هذا التناسخ يتمّ بسائق صيرورة حتمية لا يمكن مقاومتها؛ فكل إنسان يتجه إلى حساب روحي على ما اقترفت يداه، وسيؤول إلى المصير الذي صنعه، فحياته نوع من عدم الاستقرار الذي يقضُّ مضجعه. «فإذا اكتملت الميول ولم يبقَ للإنسان شهوةٌ ما، وقُضيت الديون فلم يرتكب إثماً يستحقّ العقابَ ولا فعل حسنةً تستوجب الثوابَ، فإن روحه تنجو، وتتخلّص من تكرار الولادة، وتمتزج بالبراهما في جسد واحد أو أجساد متعدّدة»(٢٤).

---

(٢٣) مدكور وكرم: دروس في تاريخ الفلسفة، ص١٢.

(٢٤) محمد عبد السلام: فلسفة الهند القديمة ـ مقال، مجلة الهند، ص٣٠. وانظر للمقابلة =

هكذا رأت التشريعات الهندوسية المجتمعية القديمة في وفاة الإنسان ـ بعد السعي الذي وصفناه، وأخذ النفس بالمجاهدة والقمع ومقاومة الرغبات الجسدية ما أمكن ـ طريقاً إلى عالم «الجنّة» كما وصفتها الكتب الدينية، وإلى الامتزاج بالروح الإلهية الكبرى «براهما» كما تمتزج قطرة الماء بالمحيط العظيم.

ولقد عنى ذلك عندهم أن الهدف الأسمى للحياة البشرية هو الانطلاق للإفلات من دورات الوجود المتعاقبة، بالاندماج في الموجود الأسمى، وهو أمر لا يتحقّق إلا بالانقطاع عن الفعل وبالزهد وقمع رغبات الجسد ـ هذه السلوكات التي غدت مميزّة للحياة الفردية والجماعية ـ وهو طريق اللذة الربانية الخالدة التي لا يمكن أن توصف ولا يعكّرها فساد الجسد[٢٥].

ولكن ظهور «البوذية» قلب الأمور رأساً على عقب، حيث دعا المصلح الاجتماعي «شاكيا موني» أو «حكيم جماعة شاكيا» ـ الذي ولد حوالي ٥٦٣ ق.م ـ إلى الشروع في تطبيق مبادئ اجتماعية جديدة، تتلخّص في:

- التمرُّد على مظاهر التمايز الطبقي في الحقوق والواجبات.
- الدعوة إلى المساواة بين الناس في الحقوق، انطلاقاً من التساوي في ما يلحقهم من آلام الحياة ومآسيها.
- حثّ الأفراد على السلوك الصوفي الزهدي للتخلّص من النزوات النفسية العابرة ومؤثرات البدن، بغية الوصول إلى درجة عليا من السمو الأخلاقي في السلوك وإدراك السعادة.

= كتاب «البيروني» الغزير المادة الذي صنّفه بعنوان: «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة». وأورد فيه كثيراً من عقائدهم وعاداتهم وتفصيلات دياناتهم وطبقاتهم وكيفيات سلوكهم وكتبهم؛ وقد وزّع مباحثه في ثمانين باباً.

(٢٥) انظر: أحمد شلبي: أديان الهند الكبرى، ص٦٦.

ولقد جهدت البوذية من أجل بلوغ الجنّة الأرضية، المتمثلة في تلك الحالة النفسية من الشعور بالسمو والرفعة والصلابة الداخلية، التي تفضي إلى نوع من الاتزان النفسي الداخلي المتصف بالسعادة والتجاوز الأخلاقي، لتتذوّق أسرار الوجود والاتصال بالمفارق الذي لا يقع تحت حصر أو تعيين، وتلتمس في الكون كلّه آيات التسامح بين الناس وتقديس الإنسان الذي هو جدير بالخلود السعيد والمآثر الحميدة.

لقد خرج «بوذا» ـ أول ما خرج ـ عن جميع ما في يديه من أموال وسلطان ومُلك، وتخلّى عن زوجته وابنه الحبيبين*، وقصد الطبيعة يجاهد نفسه عبر صروفها، بغية الوصول إلى الصفاء الروحي والاتصال بالمفارق، وهو يقول: «نحن لا نخسر الدنيا إلا بالأنانية .. فقد عرفتُ جميع اللذات الدنيوية، ولا شيء منها يدخل السرور على قلبي ويشرح صدري الآن. سأخرج للتفتيش عن السلام الدائم وطريق الخلاص، ولن يثنيني سقوط أمطار من الصواعق أو هبوب عواصف من حديد. لن أعود إليكم قبل الحصول على إبادة الولادة والفناء، وأصل ذروة الحياة الخالصة من الشيخوخة والألم، وأبلغ الذكاء الصافي الرفيع»(٢٦).

وتصف الفقرات التالية ـ المستمدة من الأسفار البوذية المقدسة ـ بعض مشاعر بوذا ومعاناته، بعد اتخاذه قرار الزهد في ما يملك، والخروج إلى الطبيعة لتحقيق الاندماج معها بالتقشّف، والوصول إلى سكينة «النرڤانا».

❖ هناك من يرى أن «بوذا» تخلّى عن «أبيه» أيضاً، إضافة إلى ابنه «راهولا» وزوجته، وأن والدته كانت قد ماتت في أثناء ولادته.

(٢٦) أورده الزعبي وزيعور في كتابهما: البوذية، ص٢٩.

«فكّر بوذا في نفسه قائلاً: مادمت أنا نفسي ممن تجوز عليهم الولادة، فماذا لو بحثت في طبيعتها .. فلما رأيت ما في طبيعة الولادة من تعس، جعلت أبحث عمّن لا يولد، أبحث عن السكينة العليا، سكينة النرفانا.

كان مصباح يضيء بزيت عبق، وكانت أم "راهولا" نائمة على سرير مليء بأكداس الياسمين وغيره من ألوان الزهور، واضعة راحتها على رأس ابنها؛ فنظر بوذيستاوا ـ بوذا المتمّر ـ وقدماه عند الباب، وقال في نفسه: لو أزحتُ يد الملكة لآخذ ابني فسوف تستيقظ، وسيحول ذلك دون خروجي، ولكنني إذا صرت بوذا فسأعود لأراه؛ ونزل من القصر.

في ظلمة الصباح الباكر خلّف المدينة على ظهر جواده "كانثاكا" بصحبة سائق عربته "شونا" وقد تعلّق يائساً بذيل الجواد؛ وعندئذٍ تبدّى له "مارا" أمير الشرّ (الشيطان) وأغواه بمُلك عريض. لكنّ بوذا أبى عليه غوايته، واستمرّ في حثّ جواده حتى صادفه نهر عريض، فقفز من الشاطئ إلى الشاطئ الآخر بوثبة واحدة جبّارة، وطافت في نفسه رغبة عارمة في النظر إلى بلده، لكنه أبى على نفسه الالتفات، فاستدارت الأرض العظيمة حتى لا تترك أمامه فرصة للنظر إلى الوراء».

وتشير مؤلفات سنسكريتية قديمة إلى وجود تنظيمات اجتماعية على مستوى دولة، وفيها حكومة تتمتع بسلطة تجاه الشعب. كما ذكر فيها الحكم المطلق الاستبدادي النزيه الذي يضمن حماية الضعيف من بطش القوي، إضافة إلى إقرارها ضرورة لجوء الحاكم إلى الحزم والمكر واستخدام القوة من أجل المحافظة على بقائه في سدّة الحكم.

ولم يكن هناك تشريع قانوني واحد يشمل الهند بأسرها، بل كان يقوم مقام

القانون في شؤون الحياة العامة ما أطلق عليه اسم «ذارماشاسترا» أي النصوص العرفية التي تفصّل ما للطبقات من نظم وواجبات. وقد كتبت أصول هذه النصوص من وجهة نظر براهمية، ومما هو معروف منها ذلك المسمّى «تشريع مانو» رأس الجماعة «المانوية» الذي صوّرته هذه النصوص ابناً للإله، يتلقّى القوانين من براهما نفسه.

ويذكر المؤرخون أنّ من أشهر العلوم القديمة التي عرفت في الهند: الرياضيات والطب، اللذين ذاعا في فترة القرن السادس قبل الميلاد، حتى كان في عهد بوذا جامعتان تدرّسان الطب، أولاهما كاسي أو بنارس في وادي الغانج، والثانية تكسيلا في وادي السند. ولقد عُرف عديد من مبادئ التشريح والفيزيولوجيا وأمراض النساء والأطفال وتشخيص المرض واستخدام النباتات الطبيّة(٢٧).

الفارسيون القدماء:

تتصل أخبار الحضارة التي قامت في بلاد فارس بتغلّب «الميديين» على «الآشوريين» وتحطيم دولتهم، قبل بداية التاريخ الميلادي بحوالي ألف عام. ويبدو من الآثار التي عثر عليها أن الميديين كانوا يضربون في إقليم بخارى وسمرقند، وأنهم توغّلوا منه نحو الجنوب، حتى وصلوا إلى بلاد فارس، فوجدوا النحاس والحديد والرصاص والذهب والفضة والرخام والحجارة الثمينة في الجبال التي اتخذوها موطناً لهم، وقد فلحوا أرض السهول وسفوح التلال وعاشوا من زراعتها.

---

(٢٧) حداد: المدخل إلى تاريخ الحضارة، ص٩٣.

واستطاع سياخار (سياكزارس) أعظم ملوك الميديين ـ الذي دمّر مدينة «نينوى» المزدهرة ـ أن يجتاح بجيوشه بلاد آسيا الغربية، وامتدّ الحكم بعده حتى شملت الإمبراطورية أراضي آشور وميديا وفارس، إلا أنها لم تعش سوى عشرات سنين. ودولة الفرس الأخمينيين (٥٥٩ ـ ٣٣٠ ق.م) التي أسسها «قورش» هي التي أقامت أول إمبراطورية فارسية، دامت حتى فتوحات الإسكندر، إذ امتدت من نهر الدانوب إلى نهر السند، ومن نهر النيل إلى نهر سيحون في الشمال، ونعمت بحكومة موحّدة ذات قوة ضاربة.

أخذ الفرس عن الميديين لغتهم الآرية، ذات الستة وثلاثين حرفاً هجائياً، وتعلموا منهم الكتابة بالأقلام على الرقّ الجلدي بدل ألواح الطين، واستخدموا الأعمدة في العمارة على نطاق واسع. كما أخذوا عنهم قانونهم الأخلاقي الذي يوصيهم بالاقتصاد وحسن التدبير ما أمكنهم في وقت السلم، وبالشجاعة التي لا حدّ لها في زمن الحرب، ودينَ زرادشت وإلهية «أهورا ـ مزدا» و«أهرمان» ونظامَ الأسرة الأبوي، وتعدّد الزوجات، وطائفة أخرى من القوانين شكّلت ما سمّاه دانيال: «شريعة ميدي وفارس التي لا تنسخ»(٢٨).

وأقدم ما وصلنا من طقوسهم الدينية «عبادة النار» وما ارتبطت به من آلهة مجرّدة بعد ذلك. فقد رأت المزدية (مزدك) الواسعة الانتشار أن «مزدا» أي الذكاء هو الإله الحكيم العاقل، استطاع أن يتفوّق على أقرانه من الآلهة العديدين ويبسط سلطانه عليهم. ثم ظهر إله آخر يرمز إلى «القوة» يدعى «أهورا» تجسّدت فيه الإرادة القوية والتصميم، فاتحدت القوة مع العقل، وغدا الإلهان أهورا ومزدا إلهاً واحداً يحكم الكون وما فيه، هو «أهورامزدا» أو «أرمزد» بيده

(٢٨) ديورانت: قصة الحضارة، ج١ ص٤٠٠ وتاليتها.

ملكوت كل شيء وهو على كل شيء قدير(٢٩).

ثم أقام «المجوس» إلى جانب هذا الإله - الذي أدخلوه في ديانتهم - إلهاً آخر يمثّل قوى الشرّ الموجودة في العالم، لأنهم رأوا أن الإله العاقل الحكيم القوي «أرمزد» لا يمكن أن يصدر عنه شرّ، نظراً لكونه مبدأ الخير وجُماعه.

واستمرّت الثنائية - في تصوّر الإله الذي أوجد هذا العالم ونظّم العلاقات بين موجوداته - في «الزرادشتية» التي ظهرت في القرن السابع قبل الميلاد، ودعت إلى عدم تقديم القرابين الدموية، وخفّفت قليلاً من حدّة الصراع القائم بين الخير والشر في العقائد الدينية، ودعت إلى تمجيد أهورامزدا وحده، ومقاومة مبدأ الشر (الشيطان) عن طريق سلوكات أخلاقية تؤدي إلى الفوز بالابتعاد عن المصائب، وعدم الدخول في الاختيارات الصعبة، والوصول إلى السعادة التي هي منحة واختيار إلهيان لا يعادلهما شيء في الوجود(٣٠).

وقد قالت الزرادشتية بوجود «يوم الحساب» الذي يكون بعد نوع من «القيامة أو البعث» إلى حياة جديدة بعد الموت، وجعلت في يد نبيّها «زرادشت» تقرير المصير في أخطاء البشر. ولكن النصوص التي كشفت عنها أعمال الحفر - من ما بقي من هذه العقائد - لا توضح إن كان ذلك يتمّ عن طريق «الشفاعة» أم أنه «حق مقرّر» للنبي، كما في بعض النصوص التي أوردها «مولتن»(٣١).

وقد سمح الفرس - في أثناء حروبهم وانتصاراتهم - للشعوب التي غلبوها أن تحتفظ بدياناتها وعاداتها وقوانينها وحكوماتها المحلّية. ولم يخرّبوا المدن

---

(٢٩) انظر پول ماسون - أورسيل في: La Philosophie en Orient

(٣٠) انظر مادة «الزرادشتية» في: Encychlopedia of Ethics and Religon

(٣١) انظر ما أورده منها محمد جابر الحيني في كتابه: في العقائد والأديان.

المفتوحة أو يبيدوا أهلها، فكان على المغلوبين أن يدفعوا الجزية وأن يعبّئوا بعض القوات المحاربة.

يقول حداد: «امتازت دولة الفرس بتلك الإدارة التي أسسها داريوس وأصبح ملك الفرس يدعى "ملك الملوك" ويستمدّ سلطته من الإله أهورامزدا .. وامتازت الدولة بمواصلاتها وبالمحطات لتسهيل نقل الأخبار والأوامر والجيوش .. وموارد الدولة كانت الأموال التي تدفعها الولايات والضريبة على الفلاحين وتتراوح بين عُشر المحصول ونصفه، تبعاً لخصب الأرض ولجودة الموسم، وبعض المناطق كانت تدفع ضرائبها عيناً من القمح أو من الذهب والفضة؛ وللملك وحده أن يسكّ

النقود الذهبية بينما كان للولاة الحق في سك نقود الفضة»(٣٢). ومن العبارات التي وجدت منقوشة على قبر داريوس: «لقد أحبّ الحقّ ولم يحبّ الخطأ، وكانت إرادته أن لا يسلب أحدٌ حقوقَ أرملة أو يتيم، وإنه كان يعاقب الكاذب ويكافئ الصادق المجتهد».

وتتحدّث بعض النصوص عن تعيين رجال للقضاء، وأن القضاة الذين يقبلون الرشوة يقتلون وتوضع جلودهم المدبوغة على مقاعد الذين يخلفونهم في عملهم، وتذكر أنواعاً من العقوبات الأخرى كالضرب والدفن والصلب وسلخ الجلد.

ثم عمدت «الزرفانية» بعد الزرادشتية إلى توحيد مبدأيّ الخير والشر من جديد في مبدأ واحد، فرأت أن الزمان المطلق ولد توأمين هما «أرمزد» مبدأ الخير و«أهرِمان» مبدأ الشر، بمثابة وحدتين متساويتين في القوّة، لا يقوم أحدهما دون الآخر، والوجود كلّه سجّل لصراعهما الدائم ليسيطر أحدهما على

---

(٣٢) المدخل إلى تاريخ الحضارة، ص١٨٠.

الآخر، بحسب نوعية الظروف المرافقة والحالات الملائمة للانتصار.

ونتيجة لحركة الفتوحات المتلاحقة وازدياد تنوّع العادات والتقاليد والعقائد التي بقيت في البلاد المفتوحة وتفاعلاتها المتبادلة، اندمجت أعراف وطقوس كثيرة، وتوطّدت جملة من السلوكات الجديدة المختلطة، وتواصلت مجموعات سكانية عديدة، وانعكست آثار ذلك كله في التنظيمات الاجتماعية التي سادت في تلك المنطقة من العمران البشري.

فظهرت في فترة حكم الفرتيين (٢٥٠ ق.م - ٢٢٤م) نتاجات حضارية كثيرة، إذ استطاع أعظم ملوكهم «مهرداد» الأول المعروف بالكبير (١٧١ - ١٣٨ ق.م) أن يوسّع الحكم الفرتي حتى شمل باكتريا وفارس ومادي وبابل، فامتدت الدولة من مرو إلى بابل، وإن كان قد سمح للملوك المهزومين أن يحتفظوا بعروشهم. فشجّعت هذه السياسة على تقوية النظام الإقطاعي، ولكن الحروب أدّت إلى إضعاف الإنتاج الزراعي ونقص أعداد السكان، ثم إلى ضعف الجيش الذي كان في معارك دائمة.

وخلال عصر دولة الأسرة الساسانية (٢٢٤ - ٦٥٢م) بقيت التقاليد الإمبراطورية الفارسية سائدة، بما فيها الحماسة للديانة المجوسية، وكان حكم هذه الأسرة كهنوتياً، بعد أن ثار أول ملوكهم «أردشير» ضد الفرتيين وقتل آخر حكامهم، وأعلن نفسه ملكاً بتأييد من كهنة المجوس وأتباع العقائد الزرادشتية والزرفانية.

لقد كان أتباع الديانة السائدة يعتبرون أهورامزدا (أرمزدا) إلهاً قوياً متعالياً، يمثّل النور والحكمة. وقالوا بوجود سيد الناس «ميترا» الذي هو وسيط بين الإله والبشر، ويمثّل الشمس التي تنير الأرض وتنبت الغذاء، ورأوا في «أناهيتا» إلهة

تسيطر على التوالد والتكاثر. واعتقدوا بوجود مخلوقات نارية أخرى (ملائكة) تتحكم بمظاهر الطبيعة الأخرى، وعبدوا النار بأشكال متعددة.

واتخذ الساسانيون لأنفسهم تقويماً ذا تفسير ديني، فقد كان أهم الأعياد في المجتمع هو مناسبة رأس السنة، الذي يدوم (٥) أيام تضاف إلى (١٢) شهراً، عدّة كل منها (٣٠) يوماً، فتكون السنة عندهم (٣٦٥) يوماً.

ورأوا أن نزاعاً ناشئاً بين أرمزد وأهرِمان سيستمرّ مدة (١٢ ألف) سنة هو عمر الحياة على هذه الأرض، قبل الانتقال إلى حياة أخرى. وتقسم هذه الفترة إلى أربع مراحل:

- المرحلة الأولى: يمتزج في بدايتها النور والظلام، ويبذل أهرمان جهوده لإزاحة النور، لكن ذلك لا يتحقق له وينتصر أرمزد فيسود النور.
- المرحلة الثانية: تبدأ بسيادة النور على الظلمة، فيخلق أرمزد العالم والإنسان على الأرض، وتفشل محاولات أهريمان لمنع ذلك من التحقّق.
- المرحلة الثالثة: يتجدّد النزاع بين النور والظلمة، أرمزد وأهرِمان، بين الخير والشر. ويدخل الناس أطرافاً في هذا الصراع؛ فمنهم من يستجيب للنور أو الخير، ومنهم من يستجيب للظلمة أو الشر.
- المرحلة الرابعة: الناس الذين استجابوا للخير واتبعوه فماتوا من أجله، يقودهم إلى جسر الدينونة، فيعبر بهم إلى الجنة. أما الناس الذين ماتوا من أجل الشر، فإنهم يسقطون عند عبورهم الجسر في جهنم.

وفي بداية المرحلة الرابعة يظهر «مخلّص» يعلم الناس اتباع الخير، ويتجدّد ظهور المخلص كل ألف سنة. أما آخر نزاع يحصل في آخر ألف من المدة المذكورة، فيزول بعده الشر نهائياً من الأرض وينتقل جميع الناس إلى الجنة.

ويعدّ الملك كسرى (خسرو) أنو شروان، أي ذو النفس الخالدة (٥٣١ ـ ٥٧٩م) الملقّب بالعادل، أول من استطاع أن يقوّي دعائم الإمبراطورية، فقسمها إلى أربع مناطق إدارية، وقاس مساحة أراضيها، وفرض عليها الضرائب، وأقام مشاريع الري، وشجّع العلم. وقد كان يقرأ باللغة اليونانية، فأمر بترجمة الكتب من اليونانية والسنسكريتية إلى اللغة البهلوية، وجمعت مقادير كثيرة من القصص والحكايات والخرافات والأساطير في عصره؛ ومن أعماله الحربية غارته على سورية ومفاجأته مدينة إنطاكية عام (٥٤٠م).

وكان آخر ملوك الساسانيين الأقوياء كسرى الثاني برويز (٥٩٠ ـ ٦٢٨م) الذي فتح سورية ومصر والأناضول، وكاد أن يأخذ القسطنطينية؛ غير أن الإمبراطور البيزنطي «هرقل» حاربه وكسره في معركة نينوى عام (٦٢٨م). ومنذ ذلك الحين ضعفت الدولة، وكان آخر ملك ساساني «يزدجرد الثالث» الذي قاوم العرب المسلمين وفشل[٣٣].

وقد كان وادي الرافدين أهم مناطق الزراعة خلال فترة الدولة الساسانية، وانتشرت صناعات المعادن والمنسوجات في المدن، وسيطرت الدول على طريق التجارة مع الصين. وازدهر بناء عدد من القرى، وحفرت الأقنية والترع لجرّ المياه، وحصل بعض الناس على أراض لزراعتها وأعطيت لهم المواشي والبذور، ووزّع الأسرى على مناطق للعمل في المحاصيل.

وأهم البضائع التي كانت ترد من الشرق الأقصى إلى إيران هي: الحرير والحديد والحجار الثمينة والخيزران. وكان تجار تلك المناطق يبتاعون من إيران اللؤلؤ والمرجان والمخدرات، إضافة إلى الأبسطة والسجاد، والأقمشة والمنسوجات الواردة من سورية. وتذكر المصادر الصينية زيارة هذه الوفود التجارية للمدائن،

(٣٣) انظر: المصدر نفسه، ص١٨٦ ومابعدها.

كما تصف فخامتها وخصب الأراضي الزراعية حولها.

لقد كانت الدولة الفارسية ـ حين بلغت أعظم اتساعها في أيام دارا ـ تشمل عشرين ولاية أو إمارة، هي: مصر، فلسطين، سورية، فينيقية، ليديا، فريجية، أيونيا، قبادوش، قليقية، أرمينية، آشور، قفقاسية، بابل، ميديا، فارس، بلاد أفغانستان الحالية، بلوخستان، أرض الهند غربي نهر السند، سيمديانا، بكتريا (بلخ)، أقاليم المسجيتة في آسيا الوسطى.

ولم يذكر التاريخ ـ قبل هذه الإمبراطورية ـ أن حكومة واحدة قد حكمت مثل تلك الرقعة الواسعة من البلاد. ويتبيّن من ما ذكرناه ـ من جهة ثانية ـ أن بلاد الفرس في تلك الفترة التاريخية، ليست هي ما يُعرف الآن باسم بلاد فارس، أو ما يدعوه سكانها باسم إيران؛ بل كانت هي الإقليم الأصغر المصاقب للخليج مباشرة من جهة الشرق، والذي عُرف عند الفرس القدماء باسم «پارش» وعند الفرس المحدثين باسم «فارس أو فارستان»(٣٤).

وقد ورد في بعض وثائق الزرادشتيين أن اسم موطنهم الأول هو «إيريانا ڤيجو» أي موطن الآريين، وأطلق «استرابون» لفظ «إريانا» على البلاد التي يطلق عليها الآن لفظ «إيران» الذي لا يكاد يختلف عن الاسم الأول.

ويبدو من الآثار الباقية أن الصناعة لم تكن ذات شأن في فارس، وأن الفرس أخذوا المنتجات المصنوعة من الأمم الأخرى، إضافة إلى ما جنوه من خراج الأراضي الزراعية الشاسعة. وكانوا أكثر ابتكاراً في شؤون النقل والبريد، فأنشأوا شبكة طرق ممتدة ربطت بين حواضر الدولة، بما في ذلك إنشاء القناطر فوق الممرات المائية، واستخدام القوارب لعبور الأنهار الكبيرة.

---

(٣٤) انظر: قصة الحضارة لديورانت، ج٢ ص٤٠٩ ومابعدها.

يقـول ديورانت: «كـان ثمـة طرق تصل فـارس بالهند مـجـتـازة ممرات جـبـال أفغـانسـتـان، وقد جعلت هـذه الطرق مدينة السوس مسـتـودعاً وسطاً لثروة الشرق التي كانت حتى في ذلك العـهد البـعيـد ثروة عظيـمة لا يكاد يصدّقها العقل. وقد أنشئت هذه الطرق في الأصل لأغـراض حربيـة وحكوميـة، وذلك لتيـسيـر سيطرة الحكومـة المركزية وأعـمالهـا الإدارية، ولكنهـا أفـادت أيضـاً في تنشـيط التـجـارة وانتقال العادات والأفكار، كما أفادت في تبادل خرافات الجنس البشري وهي من مستلزماته التي لا غنى له عنها، من ذلك أن الملائكة والشيـاطين قد انتقلت على هذه الطرق من الأساطير الفارسية إلى الأسـاطير اليهودية والمسيحية»(٣٥).

ولم يكن القـانون في هذه الدولة يعنـي أكثـر من «إرادة الملك وقـوة الجيش» ولم يكن يقف أمـام هاتـين القـوتين شـيء مـن حـقـوق أو أفـراد أو تقـاليـد أو كـيـانات اجـتـمـاعـيـة. وكـان الشـائع لدى الفـرس أن «الأمـر الملكي» أو المرسـوم منه لا يمكن تغـيـيـره مـهـمـا كـانت الظروف، لأن قـرارات الملك وأحكامـه هي «وحـي» الإله أهورمزدا نفسه.

هكذا كان الاعتراض على رغبة الحـاكم اعتراضاً على إرادة الإله، وكـان أقسى العقـوبات يطبّق بحق المخالفين أو الذين يعـرقلون تنفيذ أحكام القـضاء الذي تولاّه الكهنة والتوجيهات الحكومية، رغم وجود نظام للمظالم والشكاوى.

(٣٥) المصدر نفسه، ص٤١٣.

الفصل الثاني
الفلاسفة اليونانيون الروّاد

حظيت المؤلفات اليونانية القديمة باهتمام أمم مختلفة عبر فترات تاريخية متتالية، فكانت ذخراً نهلت منه الحضارات المتعاقبة اللاحقة عليها. وقد وصلنا ـ في ما وصل من آثار مكتوبة ـ عدد من المؤلفات التي عالجت الشؤون المجتمعية بأنواعها المتباينة، علاوة على الكتب التاريخية التي امتلأت بالتعليلات ومحاولات الفهم والتفسير، إضافة إلى غير قليل من التعليقات على الأحداث التاريخية الجارية، وما ترافق بذلك من إعلانات عن الرغبة في تغيير كثير من الأوضاع المجتمعية المختلفة وتوجيه المستقبل الإنساني.

ويبدو من تلك المؤلفات أن الفلاسفة اليونانيين قد بحثوا ـ قبل بداية التاريخ الميلادي بأكثر من خمس مئة عام ـ في ما إطار سُمّي باسم «السياسة المدنية» فحوى العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين فرد وآخر، وبين فرد وجماعة، وبين جماعة وأخرى، وبين هؤلاء وما اعتبروه قوى خارجة عن الطبيعة أو فوق طبيعية كالآلهة والمُثل والأرواح وغيرها.

وتتوافر بين أيدينا حزم من المعلومات عريضة، يمكن عدّها وتصنيفها في عدد من موضوعات الاجتماع الإنساني، مما يصلح الانطلاق منه لبيان المدى والاتجاه المتصلين بدراسة تلك الآثار المبكّرة، التي تعدّ تمهيداً سابقاً للدراسات الاجتماعية ـ بالمعنى الاصطلاحي الحديث ـ والتي لم تقف عن حدود الاطلاع

على تلك التجارب، بل إنها أخذت بما احتوته من آراء وما انطوت عليه من أحكام في قضايا عديدة، رغم مرور مئات السنين وطول العهد بها.

فالكتابات التي وصلتنا عن المعلّمين والمحامين من اليونانيين الذين عرفوا باسم «السفسطائيين» تشير إلى أن هؤلاء المفكرين كانوا رواد حركة الدراسات الاجتماعية في شكلها الواقعي آنذاك، وأول من نظر إلى الحياة الاجتماعية باعتبارها نتيجة لسلوكات إنسانية ومواقف قابلة للتعديل أو التغيير، انطلاقاً من قناعات أو براهين تختلف بحسب وجهات النظر والظروف المرافقة.

وقد اتخذ السفسطائيون مواقف مضادة للفكر الغيبي أو الميتافيزيقي الذي كان سائداً المجتمع اليوناني، ويرتكز على الكلّيات المجرّدة والعموميات المطلقة والقضايا المسبقة والمسلّمات الثابتة. ووجهوا انتقاداتهم للتفسيرات الأسطورية والعقائد الخرافية، وقالوا بضرورة النظر إلى حقوق المواطن في الدولة وتنظيم الحياة الاجتماعية بين الناس على أساس المصالح المشتركة(١).

وتعدّ مناقشة السفسطائية لموضوع «العدل أو العدالة» أحدَ أهم الموضوعات التي يمكن إيرادها مثالاً على مدى الجدية التي حظيت بها تفصيلات الحياة الاجتماعية، وما يتصل بها من معالجة الأسس التي تبنى عليها الهياكل الاجتماعية في المؤسسات المختلفة، التي أخذت على عاتقها مهمات عديدة تكفل تحسين مستوى المستقبل الذي تنتظره الإنسانية أو تحلم بإرساء دعائمه.

فقد رأى السفسطائيون أنّ العدل ليس فكرة مجرّدة، يمكن الوصول إليها عن

---

(١) انظر محاورات «بروتاغوراس» و«فيدون» و«أقريطون» و«المأدبة» وغيرها من التي نقل فيها «أفلاطون» جوانب عديدة من أفكار السفسطائيين، إذ لم تصلنا كتب تسرد آراءهم من تأليفاتهم الشخصية.

طريق التفكير السليم، دون أن يتحقّق في الواقع الاجتماعي. وذهبوا إلى أن العدل هو نتيجة من نتائج التفاعل الاجتماعي والعلاقات بين الناس، فهو لا يُعرف إلا من خلال مواقف وسلوكات يمكن أن يظهر بظهورها أنها قامت على أساس من العدل أو اتخذته غاية لها(٢).

وقد رأينا ـ لأسباب منهجية ـ أن نحصر الدراسة في الإشارة إلى اثنين من أعلام الفلاسفة الذين اشتهروا بعد السفسطائية المشار إليها، بصورة موجزة تصحّ في تقديم صورة تتكامل معالمها مع ما يتصل بها من منجزات في موضع دراستنا، آخذين بمبدأ التسلسل الزمني، مع تركيز العرض على الموضوعات ذات الصلة.

ولا بدّ من إشارة إلى أن المفكرين اليونانيين ـ حتى القرن الخامس قبل الميلاد ـ لم يكونوا يميّزون بين الدولة والمجتمع بصورة دقيقة، على نحو ما حدث في العصور اللاحقة، بل رأوا أن «المدينة» في صورتها عندهم هي تجسّد لأي مجتمع كبير، باعتبارها أكبر وحدة سياسية للتنظيم الاجتماعي.

أفلاطون الأجيني:

ارتبط اسم أفلاطون الأجيني (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق.م) بما عدّه أستاذ الفلسفة في الكلية الفرنسية «بارتلمي سانتهيلير» تأسيس علم الأخلاق، الذي بقي ذكره على مرّ العصور الحضارية التاريخية التالية حتى الآن، إذ قرّر قائلاً: «لم يكن للفضيلة مربٍ أشدّ أثراً ولا أغزر علماً منه، حتى المسيحية ذاتها جاءت تستتير

---

(٢) انظر تفصيلات عن «السفسطائية» في: ربيع الفكر اليوناني، لعبد الرحمن بدوي. السفسطائيون ومشكلة اللغة، لأنطون مقدسي. تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم. الفلسفة اليونانية، لإميل برهييه.

بمدرسته. ولا أحد فهم خيراً منه قانون أدب الإنسان ولا تعمّق في تحليل نفسه»[٣].

ولقد وصل عن أفلاطون كتابان مهمّان، قرأهما المفكرون المسلمون بعد نقلهما إلى السريانية والعربية في عصر الازدهار، ثم انتقلا إلى أوروبا عن طريق الثقافات العربية والعبرية واليونانية وغيرها، هما كتاب «السياسة» الذي شاع ذكره ـ خطأ ـ على ألسنة أكثر الدارسين تحت اسم «الجمهورية»، وكتاب «الشرائع» أو «النواميس».

عرض أفلاطون في هذين الكتابين خصائص المجتمع البشري الذي طمح إلى إيجاده بصورة رآها نموذجية، منطلقاً من ما عرفه دستور «إسبارطة» المدينة ـ الدولة في ذلك الوقت الذي سبق بداية التاريخ الميلادي بأكثر من أربعة قرون.

فقد ذهب إلى بحث الصورة التي كانت عليها تركيبات العلاقات الاجتماعية في مدينته، وحكم بأنها ليست ما يناسب إقامة المجتمع العادل بشكله المثالي. فطفق يرسي دعائم نظرية لمجتمع يحقق المعادلة الصعبة بين مختلف أفراد المجتمع وهيئاته، والذي رآه مؤلفاً من «طبقات» لا بدّ أن يعترف الأدنى منها للأعلى بالولاء والطاعة، وأن يتعاون الجميع على إقامة القانون أو الشريعة بالاحترام والامتثال والتطبيق.

يقول سانتهيلير متابعاً ما ذكرناه قبل من ثناء[٤]: «سياسة أفلاطون موصومة في أساسها بخطأ كبير موجب للأسف، وإن كان لم ينفرد بارتكاب هذا الخطأ،

---

(٣) جاء هذا الرأي في مقدمة سانتهيلير لكتاب أرسطو «السياسة». وله بقية يستدرك فيها صاحبه على أفلاطون أموراً سنأتي على ذكرها وتحديد موقعها.

(٤) مقدمة كتاب «السياسة» لأرسطوطاليس، ص٩.

إنه تلقّاه من أوهام زمانه وضروراته. فإن أفلاطون كجميع مقنّني بلاده، كما هو شأن دساتير إغريقا أجمع، يقسم المجتمع إلى طبقتين: طبقة الأحرار وطبقة العبيد».

ورأى أفلاطون أن تطبيق القوانين تبعاً لمقتضى الحكمة، عبر سلسلة التحولات الاجتماعية التي تجري في المجتمع، كفيلٌ بتحقيق الاستقرار والأمن لأفراد هذا المجتمع، ويمكن أن يوصلهم إلى ما يبتغون من السعادة. وهذا ما أوصله ـ من بين نتائج كثيرة ـ إلى القول بعدم التوسّع في اتخاذ العبيد، واقتصار «الرقّ» على ما وصل إليه، لأنّ حمل الأغلال لا ينسجم مع الكرامة الإنسانية.

وقد وصف أفلاطون في كتابه الموسوم بعنوان «السياسة» نموذجاً للمدينة الفاضلة السعيدة، مقارناً بنماذج أخرى من المدن المضادّة لها. وذكر أسباب الاختلاف بين هذين النموذجين، وكيف تتغيّر المدن الفاضلة وتستحيل إلى المدن المضادّة. وأعطى في كتابه الذي يحمل عنوان «النواميس» أمثلةً وصفية متصوّرة من السِيَر الفاضلة التي يجب أن يأخذ بها الأهلون في المدن الفاضلة، حتى يتسنّى للإنسانية أن تبلغ كمالها.

رتصوّر أفلاطون مجتمعه في ترتيب هرمي، تجلس في قمّته طبقة الحكام، الذين لا بدّ أن يكونوا من الفلاسفة (الحكماء) ليحسنوا سياسة الدولة.

ثم تأتي طبقة الجُند التي تقوم بمهمات حماية دولة المدينة من الاعتداءات الخارجية، وتؤمّن الاستقرار وعدم الخوف من أي خطر خارجي يستهدف تقويض المجتمع أو يهدّد وجوده.

وتأتي تحت ذلك ـ في المكانة الاجتماعية ـ طبقة العاملين في الزراعة والصناعة والتجارة، أولئك الذين يقومون بإنتاج ما يحتاجه المجتمع من ضروريات

ومستلزمات تكفل له الاستمرار في العيش.

هكذا يبدو أن «الرقيق» من البشر - الذين كانت أعدادهم منتشرة بكثرة في المجتمع اليوناني - لم يدخلوا في عداد أفراد المجتمع الأساسيين، حتى أنهم لم يذكروا باعتبارهم طبقة تحت الطبقات في الترتيب الاجتماعي، وكأنما عدّهم مفكرنا اليوناني شيئاً طارئاً في الحياة المجتمعية. واستمرّ هذا الوضع أكثر من ألف وخمس مئة سنة، حتى قيّض له أن يتغيّر.

وعدّد أفلاطون السلوك الناظم الأمثل لكل واحدة من الطبقات الثلاث التي ذكرها، معتبراً إياه بمثابة «الفضيلة» التي لو تمسّكت بها الطبقة وصلت إلى ذروة غايتها الاجتماعية وحققت الغايات المنوطة بها. فخصّ الطبقة المنتجة بفضيلة الاحتمال والتعفُّف، وجعل فضيلة الشجاعة لطبقة الجيش، وفضيلة الحكمة والفطنة لطبقة الحكام(٥).

فهو ينطلق إلى معالجة التركيبة الاجتماعية للدولة في زمانه، من مناقشة طبيعة «العدل» و«الظلم» في الحياة الاجتماعية، سواء كان ذلك في ما يتصل بالممارسات الفردية التي يقوم بها الأشخاص تجاه بعضهم بعضاً، أم ما تسنّه الحكومة من قوانين يلتزم الشعب بتنفيذها انطلاقاً من تمسّكه بمبدأ «السيادة» الذي يؤسس علاقة الجمهور بمن يحكمه.

ورسم أفلاطون إطاراً للتربية الاجتماعية العامة، من خلال أسس تتصل بإعداد الفرد والجماعة وتنظيم الصلات الجماعية، فحدّد المقوّمات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لدولة المدينة من خلال المنطلقات الآتية(٦):

---

(٥) انظر ترجمة كتاب «السياسة» لأفلاطون، التي حملت في العربية عنوان «الجمهورية» كما أشرنا، وهو ما سنورده لاحقاً بهذا العنوان.

(٦) الجمهورية، ص٤٥ ومابعدها.

- يجب أن تضطلع الدولة ذاتها بمسؤولية الإشراف على عمليات التنشئة الاجتماعية لجميع أبنائها منذ طفولتهم، وتتولّى جميع مهمات الإعداد والاختيار والتدريب التي يكون من نتيجتها توجيه الناشئة إلى الأعمال التي يستطيعون القيام بها على أفضل وجه يحقّق خدمة وجود المجتمع ككل.
- يتم تشكيل الحكومة حسب نظام الأرستقراطية التي تعدّ أفضل الأشكال القادرة على تحقيق الغايات المثلى للوجود الاجتماعي، لأن الفلاسفة هم الذين يتولّون السلطات الإدارية والتنظيمية على اختلاف أنواعها.
- يجب اتباع سياسة سكانية تكفل المحافظة على أعداد مناسبة لحاجة الدولة وأغراضها، انطلاقاً من وجود الخيرات المادية ومصادر الحياة كافة، ولذلك لا بدّ من العمل على التحكُّم بأعداد السكان وتوزيعهم الطبقي، عن طريق تنظيم استخدام الثروات الطبيعية والموارد الاقتصادية والعلاقات الزوجية وتحسين نوعية النسل والرعاية الاجتماعية، بصور مختلفة تتلاءم مع حالة المدينة أو المرحلة التي تمرّ فيها.

ولم يقف أفلاطون عند حدود الإعلان عن المبادئ المذكورة وغيرها مما ارتآه في الصورة المرسومة للمجتمع، بل مضى في تحديد الأساليب العملية والطرق الإجرائية التي تكفل تحقيق غاياته. فوصف كثيراً من السلوكات التي تشكل قوانين الدولة ونظمها الاجتماعية، والتي يمكن اعتبار بعضها نموذجاً مغرقاً في الخيالية أو اللاإنسانية، كسماحه بالتخلّص من الأعداد الزائدة من الناس في مجتمع مدينته الفاضلة، ولو كان ذلك بقتل الضعفاء من الأشخاص، وقوله بمشاعية الأموال والنساء في بعض الأحوال.

وقد حدّد أفلاطون سلطات المدينة حسب تسلسل هرمي أيضاً، فوزّع الاختصاصات والوظائف الأساسية على الأجهزة الحكومية على النحو الآتي:

- حرّاس الدستور: يتولّون المحافظة على الدستور النافذ في الدولة، ويحولون دون تعديله عملياً ونظرياً، أي دون خرقه أو مخالفته.
- مجلس الشيوخ: يتولّون حكم المدينة ـ الدولة بالتنسيق والتعاون مع حرّاس الدستور، بما يحقّق الأغراض المحددة في دستورها.
- الكهنة ورجال الدين: يقومون برعاية بيوت العبادة والهياكل وأماكن ممارسة الشعائر الدينية ومراسم الطقوس الدينية، والإرشاد إلى ما هو متصل بذلك من نظم الاتصال وتقديم القرابين والتضحيات والمنح.
- حكيم التربية: يهتم بشؤون التربية الأخلاقية والاجتماعية، والتي تعتبر الأساس الذي تتبني عليه السلوكية العامة المميّزة لمواطني الدولة، وتجسّد درجة الامتثال لنصوص القانون وتعليماته.
- القضاة ورجال المحاكم: يطبّقون القوانين النافذة في دستور الدولة، والتي لا تختلف في جوهرها عن قوانين العقل، كما أنها لا تختلف ولا تتعارض مع القوانين الإلهية، فهي تنحو جميعاً إلى تحقيق العدالة والأخلاق.
- يأتي بعد ذلك عدد من القواعد التنفيذية تنضوي فيها: قواعد الجيش. قواعد الشرطة. التجار. العمال الزراعيون. عمال الصناعات والحرف.

هكذا يبدو أن أفلاطون قد ارتكز على مسألة تنظيم المجتمع لتحقيق غايته في قيام العدل، على أساس من التصور النموذجي لشكل المجتمع الذي اتجه نحو توصيفه.

ولذا فقد تصدّى لمعالجة الأشكال المثالية للإدارة السياسية، فرأى أن «الحكومة الارستقراطية، التي تشترك فيها نخبة من الحكماء الفلاسفة والتي تمارس عن طريقها القيادة الجماعية فعالياتها الإدارية والتنظيمية، هي أمثل الحكومات طُراً، لأنها كفيلة بأن تعمل على التوافق بين المنظمات والكمال في

العلاقات. على أن هذا الشكل الأمثل لنظام الحكم لا تصل إليه الجماعات وصولاً عشوائياً أو تهتدي إليه تلقائياً، ولكنها تبلغه نتيجة التجربة السياسية»(٧).

فقد انطلق أفلاطون من قناعته بأن سلطة الدولة التي يمنحها الدستور للحكومة والأجهزة التنفيذية الأخرى، إنما هي مرتّبة على تحقيق منفعة أفراد المجتمع، وليس منفعة بعض الأفراد الذين ائتمنوا على الحكم أو القضاء أو الثروة أو الأمن أو الإنتاج، وغير ذلك من أنشطة لا يصحّ قيام المجتمع بوجود أحدها وغياب ما عداه.

وإذا كان أفلاطون قد أشار إلى فضائل بعض أنواع الحكومات دون الأخرى، فإنما وضع لذلك شروطاً عديدة لم يرها قابلة للتحقّق في غير الحكومة الأرستقراطية. فهو ـ مثلاً ـ أشاد ببعض فضائل الحكومة الملَكية، لكنه اشترط أن يكون الملك راعياً مقدّساً، يسوس بيده الرحيمة الحازمة ذلك الجمع الكريم من الناس، الذين أوكلوا إليه حقّ رعايته، ويصل إلى الارتقاء بالمجتمع على مختلف الأصعدة.

ورأى ـ من جهة مقابلة ـ ضرورة أن يقبل أفراد المجتمع المحكومون النير ـ المؤقت أحياناً ـ لطاغية مستنير، تقبل نفسُه الحكيمة الفتية المحبة للخير جميعَ النصائح الواعية والقرارات الحازمة، التي تكفل للدولة هيبتها وتحفظ مكاسبها وتذود عن حدودها.

فتوصّل إلى أن المصاعب الكثيرة المتصلة بتحقيق مثل هذه الغايات، هي ما يجعل من هذه الصيغة وغيرها في تنظيم الدولة ـ ماعدا الارستقراطية ـ أنظمةً لا تستحق اسم حكومات؛ لأنه ما من حكومة تستحق هذا الاسم إلا تلك التي

---

(٧) أحمد الخشاب: التفكير الاجتماعي، ص١٣٠.

يكون العقل والفطنة فيها مستودع القوة العامة الفاعلة.

وقد قال أفلاطون بأهمية التحسين المستمر للأجيال القادمة في الدولة التي رسم أوصافها، وجعل تحسين النسل هدفاً أساسياً ومطلباً تربوياً، ورأى أن ذلك يتأتّى عن طريق وضع أطفال الدولة في مكان مشترك، بحيث تتولّى تغذيتهم ورعايتهم نساء من الأمهات الحاضنات مخصّصات لهذه الأغراض، يغدقن المحبة والحنان المناسبين على الأطفال الذين هم أبناء المجتمع كلّه[٨].

وهذه السياسة الاجتماعية ـ عنده ـ تكفل تحطيم إطار الأسرة الضيّق الذي كان يسوّر أولى وأهم خليّة في المجتمع، فيجعل الجيل القادم محكوماً بمعايير محدّدة للتفوّق النوعي، ولو اقتضى ذلك التخلص من الأطفال الضعفاء والذين يزيدون عن حاجة المجتمع، بغية الإبقاء على معدّل مناسب من أعداد السكان لما هو متوافر من الأرزاق والمواد الأولية ومساحة الأرض التي تبسط عليها الدولة سلطانها. ويلحق بهؤلاء: الأفراد المعتوهون وعديمو النفع والمجرمون وفاسدو الأخلاق والمصابون بأمراض مزمنة لا أمل في شفائها.

فالشغل الشاغل لأفلاطون في إقامة دولة الجمهور الفاضلة، جعله يضحّي بكل ما قد يؤدي إلى ضعف بنيان المجتمع، حتى سدّ منافذ أمام حقّ أبناء البشرية في الحياة متذرّعاً بحجج واهية أو عارضة، واضعاً مفاتيح أبواب المجتمع بيد حكومة رفيعة المقام تختار على أساس الخبرة والفضيلة دون سواهما، وتضمّ خيرة من تحويه المدينة من الحكماء ذوي التجربة.

وحرّاس القوانين عنده هم مَن يمثّلون السلطة التي يحب أن تحفظ الدولة من شرّ المواطنين الذين قد تفسد حريتهم، والحكام الذين قد يبالغون في أمور

---

(٨) الجمهورية، ص٥٢ وتاليتها.

النظام الموكول إليهم تطبيقه فيتعرّض لأخطار لا تقلّ - عن ذاك - إضراراً بالمواطنين وبالنظام نفسه.

وذهب إلى أنّ السلطة يجب أن تقوم - أساساً - على العدل الذي يعدّ بمثابة المنظم الأعلى للدولة والفرد على حد السواء، ثم يجب أن تقوم السلطة بعد ذلك على أسس فرعية ومبادئ أخرى محدّدة هي: النزاهة، المعرفة، الاعتدال، المسؤولية، احترام القانون.

وذهب إلى أن السلطة التي تقوم على تلك المبادئ لا بدّ أن تحدّد طبيعة العلاقات التي يجب أن تراعيها بين المواطنين، انطلاقاً من القاعدة القائلة: إن الروابط الانتقائية بين أفراد المجتمع يجب أن تشمل أضيق ما يكون، وأن تكون أحسن ما يكون.

فأبناء المجتمع الأفلاطوني، سواء كانوا حكاماً أم محاربين، صنّاعاً أم زرّاعاً، ينتمون لأرض واحدة اتخذوا منها وطناً لهم. وهذا الوطن «هو أمّهم وهو مرضعتهم المشتركة، فيجب عليهم جميعاً حمايته من أي واحد منهم إذا اجترأ على مهاجمته. ولأنهم ينحدرون جميعاً من أصل واحد، فإن عليهم أن يعتبروا بعضهم بعضاً إخواناً»(٩).

وقد رأى أن الإله - في إرادته السامية التي لا ندرك أسرارها - قد مزج بالطبائع المختلفة للناس: الذهب والفضة والنحاس والحديد. فهذا تميّز أول وسامٍ يدعو بعضهم إلى السلطة، ويدعو الآخرين إلى الطاعة. والمدينة التي تنظّم أمورها على هذا الأساس من الفروق - التي هي ليست من صنعها أصلاً - تضع السلطة بيد المؤهّلين لممارستها، كما تضع بيد آخرين الأسلحة للدفاع عنها، وبيد

---

(٩) انظر القسم الثالث من كتاب أفلاطون: النواميس. ص١٨٧ ومابعدها، من ترجمة «كوزان».

الزراع مهمة تغذيتها، وبيد التجار مقاليد ثروتها.

فكل منصب في هذه الدولة مبني على الواجب الذي يجب أداؤه، قبل أن يكون محسوباً بما يمنح صاحبه من سلطة إخضاع أو تصرّف. وهذا ما يمكن اعتباره تحقيقاً لمشيئة الآلهة التي ترى أن أبناء الدولة أسرة واحدة يجب أن تربط بينهم عُرى التبادل المبنيّة على أساس من صلة الرحم أو النسب، وغدت الرابطة الاجتماعية هي «الإخاء».

وقد قيل حول مسألة الإخاء هذه: «إن أفلاطون الذي بيّن هذا المبدأ العظيم بغاية الصراحة، يكون قد سبق المسيحية بأربعة قرون. إذ كان الناس جميعاً في نظره ـ حتى أولئك الذين لم يكونوا أحراراً ـ أعضاء في المدينة. ومن هذا التسامح الاجتماعي تنتج نتائج حسنة، فمن ناحية يطيع المواطنون طاعة مخلصةً القوانينَ التي لم تسنّ إلا للمنفعة العامة، وهذه الطاعة نفسها تصير مقياساً لفضيلتهم المدنيّة، وأول شهادة على كفايتهم لوظائف الدولة؛ ومن ناحية أخرى هم حكام قوّامون على إخوان لهم باسم العدل، لا يستطيعون في أكثر الحالات صعوبة إلا أن يستخدموا الإقناع ولطف سلطانه»(١٠).

ورغم ما تقدم من تقسيم أفلاطون الناس إلى أربعة أنواع أو أمزجة، مخلوط بكل منها نوع من المعادن التي ذكرها، فإنه قد ذهب إلى اعتبار التربية الاجتماعية قادرة على إحداث تغييرات مهمة في الشخصية الإنسانية، حتى لقد بدا أنه يقرّ بإمكان تعديل التربية جميعَ الخواص التي يجيء بها الإنسان عند ولادته تعديلاً جذرياً أو جوهرياً، عن طريق اكتساب الفضيلة.

إذ صرّح أن التربية «تجعل الرجال الذين سعدوا بطبع حسن أكثر كمالاً

(١٠) هذه إفادة بارتلمي سانتهيلير في مقدمته كتاب السياسة لأرسطو، ص١٨.

ومواطنين أكثر خيراً ممن سبقوهم، بل هم فوق ذلك ينسلون للعالم أولاداً يريدون أن يكونوا خيراً من آبائهم».

وجعل أستاذه «سقراط» ينصح تلميذه «ألسيبياد» قائلاً: «يجب عليك قبل كل شيء يا صديقي أن تفكّر في اكتساب الفضيلة، أنت وكل رجل يريد أن ألا يعنى بنفسه وبما له من الأشياء فحسب، بل بالدولة والشؤون المتعلقة بها أيضاً».

وهكذا بدت الدولة عند أفلاطون جمهرة جماعات من الناس المتساوين الأحرار - تخدمهم مجموعة دنيا من العبيد - يشتركون فيما بينهم بالعمل والفطنة، لإقامة مجتمع يتيح الفرص لإنماء البذور الأولى التي غرستها الآلهة في الناس، وتربط فيما بينهم أواصر الرحم، تحت رعاية حكومة من صفوة الحكماء «الفلاسفة» تنحو إلى تطبيق «القوانين التي ليست إلا قواعد العقل ذاتها» ترمقهم عيون الآلهة التي لا تتورّع عن التدخّل في هذه الحياة عبر مناسبات عديدة وفي مظاهر مختلفة.

ووصل أفلاطون بين عالم الإنسان وعالم الآلهة، فجعل الأرض مستقراً للناس، والسماء مسكناً للآلهة التي كان المجتمع اليوناني يعتقد بوجودها. وذهب إلى أن «الخير والشمس ملَكان: الأول على العالم المعقول، والآخر على العالم المحسوس»(١١). وعدّ «الخير رباط كل شيء وأساسه»(١٢).

وقال إن حركة العالم دائرية منظّمة لا يستطيعها العالم بذاته، فهي معلول لعلّة عاقلة، هذه العلّة هي «الله»(١٣). ولأن العالم آية فنيّة غاية في الجمال، فلا بدّ أن يكون تناسب أجزائه وجمالها من صنع «عقل كامل» توخّى الخير ورتّب

(١١) أفلاطون: الجمهورية، ص٥٦.

(١٢) أفلاطون: فيدون، ص٩٩.

(١٣) أفلاطون: طيماوس، ص٣٤. وانظر: Taylor: Plato, Pp.58

الأشياء عن قصد(١٤).

ووصف ـ في إطار تصوّره الخاص الذي رسمه للعالم الطبيعي ـ ما يحدث في العالم، فحكم أن كل ما يحدث فهو يحدث ـ بالضرورة ـ عن علّة، ولذلك فالعالم حادث بدأ من «طرف أول» لأنه محسوس، وكل محسوس خاضعٌ للتغيّر وله صانع. ولما كان الصانع خيراً، والخير بريئاً من الحسد، فد أراد أن تحدث الأشياء شبيهة به قدر الإمكان. فتصوّر العالم كائناً حيّاً عاقلاً على مثال «الحي بالذات»، أما جسم العالم فهو يرى أن الله قد أخذ لصنعه ناراً فجعله مرئيّاً، وتراباً جعله ملموساً، ووضع الماء والهواء وسطهما، فكان على ما نراه(١٥).

وقال أفلاطون بوجود «نفس» للعالم سابقة على جسمه، صنعها الله من «الجوهر الإلهي البسيط» و«الجوهر الطبيعي المنقسم» مزاجاً بين الاثنين، فكانت غلافاً مستديراً للعالم تحتويه من كل جانب، وتنفعل بالسرور والحزن والخوف والرجاء والمحبة والكراهية.

وأقام في الجسم الإنساني نفساً أيضاً، ليست هي توافق العناصر التي تؤلّف هذا الجسم، وليست كالنغم بالنسبة للآلة والأوتار؛ لأنها الموسيقي الخفي الذي يحدث النغم، وهي التي تدبّر الجسم وتتحكّم في الأعضاء. وخير دليل على وجود النفس عنده: تذكرها المُثُل التي رأتها في عالم ماوراء الطبيعة قبل أن توضع في الجسم الإنساني، وتحريكها للجسم وتدبيره بمقتضى الحكمة؛ فالنفس فكر خالص، أو مبدأ الحياة والحركة في الجسم(١٦).

---

(١٤) أفلاطون: طيماوس، ص٢٨.

(١٥) المصدر نفسه، ص٢٧ ومابعدها.

(١٦) أفلاطون: فيدون، ص٨٥ ومابعدها.

ولقد جعل أفلاطون تحصيل المعرفة الإنسانية بمثابة تذكّر النفس لما رأته في عالم العقول والمعارف الكاملة، نظراً لأنها تنطوي في صنعها على الجوهر الإلهي البسيط. وذهب إلى ردّ الإبداعات الإنسانية إلى نوع من الظهور الإلهي في مظهر بشري، بوساطة أشخاص تختارهم الآلهة لأسباب مختلفة.

يقول في محاورة «إيون» لأحد محاوريه في الأخبار المرويّة عن الشاعر اليوناني هوميروس: «إن براعتك في الكلام عن هوميروس لا تعزى إلى فنّ، كما قلت لك منذ لحظة. لكنها تأتيك من قوّة إلهية تحرّكك، قوة كالتي في الحجر الذي سمّاه يوربيدس مغناطيساً وسمّاه الآخرون حجر هيراكليا .. لأن هذا الحجر لا يجذب إليه الحلقات الحديدية نفسها فقط، بل إنه يعطيها قوةً تمكّنها من إحداث هذا الذي يحدثه، أي جذب حلقات أخرى، بحيث أن سلسلة طويلة جداً من الحلقات الحديدية يمكن أن يتصل بعضها ببعض»(١٧).

ووضع لذلك التعلّق مراتب، أولها: التعلّق بالأشياء الجميلة، معتبراً أن الصور أظهر ما تكون بالنسبة إلى المحسوسات، في المحسوسات الجميلة. ورأى أن الإنسان يشعر ـ من ناحية أخرى ـ بنزعة نحو «التشبُّه» بتلك الصور التي رآها في العالم السابق، من حيث خلودها، فيعمل على أن يستمرّ ويكون خالداً.

أرسطو المقدوني:

خطا أرسطو المقدوني (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق.م) تلميذ أفلاطون بدراسة الشؤون الاجتماعية خطوة جديدة نحو العلمية والواقعية والموضوعية، حين تجاوز مثاليات أستاذه والتفت إلى إقامة البحث الاجتماعي على أساس المعطيات الواقعية،

(١٧) أفلاطون: عن الإلياذة، أو إيون، ص٣٧.

انطلاقاً من أن ما هو واقعي تجريبي فهو حقيقي، دون الحاجة إلى إقامة عالم للمُثل يتكئ إليه كلما دعت الحاجة إلى ذلك.

فقد وضع أرسطو أسساً علمية للتعامل معها في موضوع دراسته، إذ رأى أن أي دراسة للشؤون الاجتماعية يجب أن تنطلق من إقرارها للمبادئ التالية، التي أظهر كثير من بحوث علم الاجتماع اللاحقة صحة استنتاجها وإن كان بدرجات متفاوتة، وتابعه فيها مفكرون اجتماعيون مرموقون(١٨):

- الإنسان حيوان اجتماعي سياسي بطبيعته، بمعنى أنه يجمع إلى ما في الحيوان - من غرائز وقدرات وحاجات واستعدادات - خاصةَ العيش في جماعة أو مجتمع يقوم على التنظيم، الأمر الذي يؤدي إلى ظهور العادات والتقاليد والأعراف الموروثة ونشوء القوانين.
- الأسرة هي النواة الأولى للتشكُّل الاجتماعي، ففيها يكتسب الفرد جملة الخصائص الاجتماعية التي يمارسها في المراحل اللاحقة، على مستويات مختلفة من الحياة؛ وهذا ما يجعل الأسرة بمثابة الخليّة التي يتولّد منها النسيج الاجتماعي للدولة.
- الدولة هي طريقة من طرق تنظيم الحياة الاجتماعية في المدينة، ولا بدّ من وجود قوانين تنظّم العلاقات بين أفراد المجتمع على اختلاف انتماءاتهم وأعمالهم وسلوكاتهم، انطلاقاً من ترك كل شخص يقوم بما يريد من أفعال تحقّق مصلحته الشخصية، شرط عدم الإضرار بالمصلحة الجماعية.
- انطلاقاً من واقع أن الدولة هي الإطار السياسي الذي يعبّر عن الوجود الجماعي لرعاياها إزاء المجتمعات الأخرى، لا بدّ من وجود مجموعة من

---

(١٨) انظر: إميل برهييه: الفلسفة اليونانية. برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج١. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية.

النظم والقوانين التي تحدّد العلاقات بين الدول، أي المدن أو المجتمعات، بصورة واضحة.

ـ العدالة هي الهدف المنشود للحكومة، سواء كان ذلك في السياسة الداخلية أم الخارجية. إذ يتحقق ـ على مستوى أبناء الدولة الواحدة ـ المجتمعُ الأفضل، عن طريق تطبيق القانون الأخلاقي الذي يرمي إلى التمسّك بالفضائل وترسيخ القيم العليا. ويتحقّق ـ على مستوى علاقات الدول ـ الأمنُ والاستقرار ويسود السلام.

ويؤكد هذه المنطلقات التي أوردناها ما لاحظه مترجم كتاب «السياسة» لأرسطو، إذ أفاد في مقدمة ترجمته قائلاً: «إذا كان أرسطو قد درس النظام الاجتماعي بعد أن درس الفضيلة والسعادة، فذلك ليتمّ ـ كما قال هو ـ فلسفةَ الأشياء الإنسانية. لكنه كثيراً ما يعزب نظره عن المبادئ ليتجه إلى الحوادث»(١٩).

ويردّ أستاذ الفلسفة الإغريقية أسباب ذلك ـ بالدرجة الأولى ـ إلى مسألة منهجية أساسية، يحدّدها من خلال المقابلة بين أفلاطون وأرسطو في الاعتماد على تحديد درجة الانطلاق من معطيات العقل والواقع، حين معالجة القضايا المطروحة.

فيرى أن أفلاطون قد أسلم قياده إلى العقل قبل كل شيء، ليفهم الدولة ويقدّرها حقّ قدرها. أما أرسطو فإنه ـ دون أن يهمل العقل ـ يسأله على نحو أقلّ يقظةً وأقلّ اطمئناناً له، بل هو يوكل الأمر أكثر من ذلك إلى التاريخ؛ فمن مشاهدة الأحداث الخارجية والظواهر الاجتماعية يستعير نظرياته كلها تقريباً.

لقد استخرج أفلاطون أنفع تعاليمه من خبراته السيكولوجية مطبّقة على

---

(١٩) بارتلمي سانتهيلير: مقدمة «السياسة» لأرسطو، ص٣١.

السياسة، وعرف كيف يمضي مطمئناً من الوعي الملحوظ على المسرح الضيّق للفرد، إلى الوعي الملحوظ على المسرح الأوسع للمدينة.

ورغم ما في هذا المبدأ من خصب، فإنّ أرسطو لم يأخذ به، ولم يعترف بما سمّاه أستاذه «عظمة الحقائق»، مؤثراً «مشهد المجتمع» على «مشهد الوعي». ولذا كان أرسطو تاريخياً قبل أن يكون عقلانياً.

وهذا ـ وغيره كثير على أصعدة أخرى ـ جعل بعض المفكرين يذهب إلى القول: «إن أرسطو قد أسس العلم السياسي بالمعنى الخاص على صورته الحقة كما أسس علم المنطق وعلم مابعد الطبيعة وعلم الأخلاق وعلم التاريخ الطبيعي وعلم الطبيعة، وعلى مستوى أقلّ رفعة من ذاك علمَ الخطابة وعلم الشعر وعلم الظواهر الجوية وعلم الفراسة وكثيراً غيرها. فيمكن أن يقال إن أرسطو هو منظّم العلم في الزمن القديم كما أنه كان بعد ذلك مربّي القرون الوسطى، وإذا كان يدين بكثير إلى من تقدّموه في معظم أعماله فإنه هو وحده الذي عرف أن يشيد آثاراً تعليمية منتظمة»(٢٠).

لقد رأى أرسطو المجتمع في حركته الدائمة وتغيّره المستمر، وانطلق إلى عدم تفضيل أي شكل من أشكال الحكم على آخر، ولاحظ بشكل علمي دقيق أن كل مجتمع يصلح له نوع من الحكومات خلال فترة زمنية معينة، انطلاقاً من جملة المعطيات الاجتماعية والعادات السائدة والظروف المحيطة والثروات الاقتصادية المتوافرة وشروط أخرى أتى على ذكرها.

وإذ انطلق إلى تشبيه المجتمع بـ«الكائن الحي» الذي يخضع لقوانين الحياة، من حيث الولادة والنمو والموت، على غرار ما كان فعله أستاذه الشاعر، فإنه قد

---

(٢٠) المصدر نفسه، ٣٢ وتاليتها.

أكّد على «دينامية المجتمع» وعدّ «التغيّر» شرطاً أساسياً في استمرار حياة المجتمعات الإنسانية، مديراً ظهره لكل ما يمكن أن يرتدّ إلى عالم «المثل» التي لم تستأثر باهتمامه.

يقول الخشاب في هذه المسألة: «ربما كان هذا من أهم الفروض العلمية التي تميّز الفكرية الأرسطية عن الفكرية الأفلاطونية، ذلك لأنها ترفض أساساً مبدأ "الثبوت المطلق" وتأخذ بفكرة النسبية الزمانية والمكانية، فليس هناك ثمّة نظام اجتماعي مثالي ثابت يمكن تطبيقه على الشعوب كافة، ويكفي الإشارة ـ تدعيماً لهذا ـ إلى اختلاف الشكل السياسي للمجتمع حتى بالنسبة للأشكال المثالية الصالحة»(٢١).

ولذلك قال أرسطو بصلاحية حكومة الفرد العادل أو المَلَكية النزيهة، وحكومة الصفوة المتعلّمة الحكيمة أو الأرستقراطية، وحكومة الجمهورية الدستورية، وغيرها. وقال بضرورة وجود ضوابط تنظيمية تكفل الإذعان والامتثال للقوانين التي تمثّل تطلّعات المجتمع وغاياته وتجسّد آماله، والتي يقرّها هذا المجتمع فتعمل الدولة على تطبيقها من خلال سعي الحكومة إلى تحقيق الظروف المناسبة لذلك.

وأظهر ـ من الجهة المقابلة ـ الانحرافات الممكنة لكل من أنواع الحكم المذكورة، حيث تتحوّل الحكومة فيها إلى حكومة فاسدة. فانتهى إلى أن حكومة الفوضى أو الديماغوجية هي أسوأ أنواع الحكومات، إذ تضطرب فيها القيم وتتوقف القوانين وتختلط الأمور وتضيع الحقوق، وتنتفي ـ نتيجة ذلك كله ـ العدالة.

وقد ربط أرسطو السعادة والفضيلة بما هو واقعي من سلوك الإنسان في

---

(٢١) التفكير الاجتماعي، ص١٣٤.

الحياة الاجتماعية، ورأى الحياة أشبه بمعركة تحتاج إلى العمل والنضال والتضحية على الأصعدة كافة، بغية الوصول إلى النصر الذي ندعوه السعادة على المستوى الفردي.

فأشار إلى أنّ السعادة ـ باعتمادها على الفضيلة التي هي كمال الإنسان ـ تتطلّب نمو الحياة نمواً كاملاً، بمعنى أنها تتضمّن ديمومة واستمراراً معيّناً. فيوم أو موقف سعيد واحد لا يكفي لإدراك السعادة، كما أن تفتّح وردة واحدة لا يبشّر بالربيع. وأضاف إلى ذلك أن السعادة تتطلّب ما هو أكثر من الفضيلة المجرّدة، فلكي يكون المرء سعيداً لا يكفي أن يكون فاضلاً، بل يجب أن تتكشف فضيلته عن فاعليتها. ففي الألعاب الأولمبية لا يتوَّج أجمل الرجال وأقواهم، بل من ينطبق عليه ذلك من الذين نزلوا إلى الحلبة وحازوا النصر.

وإذ تحدّث عن فاعلية الحب بين أفراد المجتمع، رأى أنه علاقة إنسانية أو عاطفة روحية أو تأثّر وجداني، يتطلّب موضوعاً أو أكثر يحقّق المنفعة والفائدة أو اللذة والمتعة أو الخير والفضيلة؛ فوضع أول نموذج ناضج لهذا البحث في كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، الذي مثّل ـ لأول مرة في تاريخ الفكر اليوناني ـ محاولة أصيلة من أجل تحديد معنى «الصداقة» وحصر أنواعها وبيان علاقتها بالفضيلة والسعادة وغيرهما(٢٢). ورأى أن «الصداقة» الحقيقية بين أفراد المجتمع هي أكثر العلاقات العاطفية التي تتصف بالدوام والاستقرار، لأنها تنشأ بين صفوة من الناس ـ أخلاقياً ـ يشتركون في نشدانهم «الخير» البعيد عن المكاسب الشخصية، وإن كانت تحقّق بعض المصالح، فإنها ليست مقصودة لذاتها(٢٣).

---

(٢٢) انظر: زكريا إبراهيم: مشكلة الحب، ص٢٠٤ ومابعدها.

(٢٣) انظر ما كتبه «تشيس» في: The Ethics of Aristotle, P. 183

وصرّح أرسطو أن عماد الصداقة المذكورة هو الثقة المتبادلة والمعرفة الحق، حيث تنشأ بين الصديقين حياة مشتركة وصلات شخصية عميقة، تفترض توثيق مشاعر الفرح والألم بينهما، إلى درجة لا تقف عن حدّ التآلف أو المودّة. ويتمّ ذلك على أساس من «المساواة» بين الطرفين، يكرّس الشعور التام لدى كل منهما بنوع من «التكافؤ النفسي» رغم الاختلافات البدنية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها.

ووجّه اهتماماً خاصاً لدراسة البناء الاجتماعي من الناحية المورفولوجية الاجتماعية، ومن الناحية الواقعية الممتزجة بالأحكام والقيم الأخلاقية لضمان فاعليتها من الناحية العملية.

فالبناء الاجتماعي ـ عنده ـ يتألف من ست طبقات، تقوم كل منها بوظيفتها المجتمعية، هي من الأعلى إلى الأدنى:

ـ طبقة الحكام: تضطلع بأعباء حكم الدولة.
ـ طبقة الكهنة: تقوم على خدمة المعابد وتؤدي الطقوس الدينية وتنظم العبادات.
ـ طبقة الأغنياء: تمدّ الدولة بالأموال اللازمة لقضاء الحاجات.
ـ طبقة الجند: تتدرّب على استخدام السلاح لردّ العدوان عن الدولة وحمايتها.
ـ طبقة الصناع: تزاول الصناعات اليدوية.
ـ طبقة الزراع: تنتج المواد الغذائية لسد حاجة أفراد المجتمع.

وإذ اهتم أرسطو بالأمن الاجتماعي، فقد مشى على سنن موازٍ لأفلاطون وأباح من أجل تحقيق هذه الغاية أن تقوم الدولة بتحديد أعداد السكان، تبعاً

لمصادر الثروات والحاجات الاستهلاكية. فسمح باللجوء إلى الإجهاض وإعدام المنحرفين وذوي الأخلاق الفاسدة، وحرّم الزواج على المشوّهين والمعتوهين والمسنّين، وغير ذلك مما بقي في الفكر الاجتماعي الجرماني وفي آثار المفكرين الذين دعوا إلى «فلسفة القوة» في العصر الحديث.

وقد نحا أرسطو إلى تفسير الثورات الاجتماعية - التي كانت منتشرة في المجتمع اليوناني في تلك المرحلة - وتحليلها على أسس اجتماعية واقتصادية وعنصرية سلالية وبيئية وديموغرافية، ومعالجة أسباب الاستقرار والتوازن الاجتماعي على أساس ضرورة توافر التناسب بين حجم الوحدة السياسية وعدد سكانها، ومدى إمكاناتها الاقتصادية والإنتاجية، وكيفية توزيع الثروات ونظم الملكية، فضلاً عن ضرورة التحقق من فاعلية الوسائل العمرانية والمواصلات الداخلية والتواصل الاجتماعي، والتعاون الطبقي في إطار الوحدة الوطنية، مع عدم الإخلال بما كان عليه المجتمع اليوناني من عدم الاعتراف بالمساواة بين المرأة والرجل ومن قبول نظام الرق باعتباره ضرورة اجتماعية(٢٤).

وربط أرسطو في كتابه «السياسة» معالجة أنواع الحكومات الصالحة لبناء المجتمع، مع مبدأ «فصل السلطات» التي توضع بيد الحكومة، باعتبارها الفئة التي تنظّم شؤون الدولة.

فقد ميّز ثلاث هيئات رئيسة تتركّز فيها السلطة، هي(٢٥):

- الهيئة التشريعية: تتجسّد في الجمعية العمومية، وهي مصدر السيادة والسلطة.

---

(٢٤) أحمد الخشاب: التفكير الاجتماعي، ص١٣٦.

(٢٥) السياسة لأرسطو، ص٢١٢ ومابعدها.

ـ الهيئـة التنفيـذيـة: تمثلها الإدارات التي تقـوم بتنفيـذ القـوانين وإدارة شـؤون الدولة.

ـ الهيئة القضائية: تشرف على المحاكم المتعددة الأنواع، وتراقب تنفيذ القوانين المدنيـة والجنـائيـة للحـؤول دون اسـتغـلالهـا لتـحـقـيق المصـالح الخـاصـة أو الإضرار بالمصلحة العامة.

وعـالج كل واحـدة من هذه السلطات، ليظهـر أن التـمـيـيـز بينهـا وتحـديد اختصـاصـاتها على نحـو واضـح، أمران يعودان بالنفـع العميم على الدولة قـاطبـة، وأفـاد أن أهم مـا يشـتـغل به المشـرّع الحكيم هو العناية بأن لا تتـداخل هذه السلطات فيما بينها.

وأفاد أرسطو قـائلاً: «إن السيادة يجب أن تكون للقوانين المؤسسـة على العقل، وإن ولي الأمرَ واحدٌ أو أكثر فإنه لا ينبغي أن يكون سيداً، إلا حيث لا يوجد نصّ في القانون لامتناع ضبط جميع الجزئيات في اللوائح العامة .. وحسبي أن أقول إن القوانين تتبع بالضرورة الحكومات فتكون طيّبـة أو خبيثة، عـادلة أو ظالمة، على حسب ما تكون الحكومات. وبديهي أن القوانين يجب أن يكون مرجعها إلى الحكومة؛ ومتى سُلّم بهذا لا يكون أقلّ بداهة أن تكون القوانين بالضرورة صالحة في الحكومات الصالحة وسيّئة في الحكومات الفاسدة»(٢٦).

ونص أرسطو على اهتمـام الدولة ـ على اختـلاف مستوياتهـا ـ بتربيـة النشء، انطلاقاً من جملة الأهداف التي يرمي المجتمع إلى تحقيقها في المستقبل، نظراً لما رآه من إمكان التخطيط لجعل الدولة في صورة دون أخرى، باعتمـاد مبادئ نظرية وأساليب عملية مـلائمة لتلبية حاجات المجتمع، خلال المراحل المتفاوتة من

---

(٢٦) السياسة، ص٢١١.

التطوّر الشمولي الذي يمرّ به.

وقد تحدّث في الكتاب الرابع من «السياسة» عن النظرية العامة للجمهورية الفاضلة، فرأى أنه «حينما يُراد درس مسألة الجمهورية الفاضلة بما تستحق من العناية، ينبغي ابتداءً تحقيق ما هو نوع المعيشة التي تستحق إيثارنا. فإذا جُهل ذلك، جُهل أيضاً ما هو نوع الحكومة الفضلى. لأنه من الطبيعي أن حكومة فاضلة تكفل للمواطنين الذين ترعاهم، في المجرى العادي للأشياء، الاستمتاع بأكمل ما يكون من السعادة التي تناسب مركزهم. وعلى ذلك نتفق بادئ ذي بدء على ما هو نوع المعيشة الفضلى لجميع الناس على العموم، ثم ننظر بعد ذلك هل هي بعينها للسواد وللفرد أو هي مختلفة فيهما»(٢٧).

ولذا فإن من ما يمكن أن ينسب إلى هذا المفكر الأصيل، تناوله الواعي لمسائل تتصل بما دُعي «الاقتصاد السياسي» في صورتها البسيطة، التي اغتنت بمرور الأيام وأطلعنا عليها القرن الثامن عشر. إذ رأى أن المجتمع لا يتألف فقط من أشخاص، بل هو أيضاً مؤلف من أشياء لا بقاء للأشخاص بزوالها؛ لذلك لا بدّ من معرفة كيف تنتج الأشياء، وكيف تتوزّع في المجتمع، وما هي قيمتها، وما هي أسس تبادلها، وما هي الثروة وتأثيراتها في تركيبة المجتمع.

ثم تابع أرسطو الطبيب مسيرته العلمية، وأرسى دعائم «المنطق» آلةً (أورغانون) للعلوم، ينشأ من رجوع العقل على نفسه لتقرير المنهج العلمي، فموضوعه «صورة العلم» لا مادته؛ أي أفعال العقل من حيث الصحة والفساد أو الصدق والكذب.

ولكي يفسّر وجود الأجسام الطبيعية وتغيّراتها، قال بثلاثة مبادئ:

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص٢٣٦.

- الهيولى أو المادة الأولى التي تتغيّر.
- العدم أو ما يجعل شيئاً يتحوّل إلى شيء آخر.
- الصورة التي تعيّن الموضوع بعد اللاتعيّن.

وقد عدّ الهيولى والصورة مبدأي الماهيّة، أما العدم فمبدأ بالعرَض، أي أنه نقطة نهاية صورة وبداية صورة، وليس شيئاً ثالثاً محتوى في الجسم، والكائن يكون بارتفاع العدم لا بوجوده.

فالهيولى موضوع غير معيّن في نفسه، إنها ليست ماهيّة ولا كميّة ولا كيفية، ولا شيئاً يدخل في المقولات التي هي أقسام الوجود، بل هي «قوة صرف» لا تدرك في ذاتها، ونضطر لإدراكها بالمماثلة. والصورة كمال أول لهذا الموضوع أو فعل أول لهذه القوة، أي ما يعطي الهيولى الوجودَ بالفعل في ماهيّة معيّنة. فهي معقولة لأنها فعل، بل هي ما نعقل من الشيء.

وباتحاد هذين المبدأين ـ اتحاداً جوهرياً ـ يتكوّن كائن واحد، من حيث أن كلاً منهما ناقصٌ في ذاته، مفتقر إلى الآخر، متمّم له. فهما يتميّزان بالفكر، ولا ينفصلان في الحقيقة. ولا توجد الهيولى مفارقة، لأنها دائماً متّحدة بصورة. كما لا تقوم الصورة الطبيعية مفارقةً المادةَ؛ إلا النفس الإنسانية، قبل اتصالها بالبدن وبعد انفصالها عنه بالموت.

وقد أقام أرسطو صوراً مفارقةً أصلاً، هي(٢٨): الله والعقول محرّكة الكواكب. وقرّر أن كل صورة غير هذه الصور من المعقولات ليست قائمة بنفسها ـ كما قال أفلاطون ـ وإنما حالّة في المادة حلولَ الفعل في القوة، وليست المادة متشبّهة

(٢٨) انظر ما استعرضه يوسف كرم في «الفلسفة اليونانية» وعبد الرحمن بدوي في «أرسطو».

بالمعقولات أو مشاركة فيها من بعيد وبالعرَض، لكنّها متقوّمة بها، بما يجعل الجسم الطبيعي موجوداً حقيقياً، واحداً بوحدة حقيقية.

ورأى أن العلّة تُقال على بداية الحركة والسكون، وعن الغايات التي تقصد إليها الحركة، فصارت العلل عنده أربعة أنواع: علّة ماديّة وعلة صورية وعلة فاعلة وعلة غائية. وهكذا وضع أرسطو حلاً لمسألة الطبيعة، بإخضاع المادة للعقل، والآلية للغائية؛ فكسر نطاق الضروري الذي كان الفلاسفة السابقون قد أقاموه حول العالم، وفتح مجالاً للإمكان بنوعيه: الاتفاق والحريّة.

وترتّب على ذلك أن يقول أرسطو بـ«قِدَم العالم والحركة» انطلاقاً من موضوعته القائلة: إن العلّة الأولى ثابتة هي هي دائماً، لها القدرة نفسها، وتحدث المعلول نفسه. فلو فرضنا وقتاً لم يكن فيه حركة لزم ألا تكون حركة أبداً، ولو فرضنا أن الحركة قديمة لزم أنها تبقى دائماً. وأظهرَ ضرورة القول بقدم الحركة من اعتبار المتحرّك والمحرّك والزمان، ورأى أن الحركة أبديّة أيضاً(٢٩).

والعالم عنده ـ أي: الكون، عامة ـ محدودٌ أو متناهٍ واحدٌ منظّم أزلي أبدي كروي، وهو قسمان: ما فوق فلك القمر، وما تحته. ورأى أن دوام الأجرام السماوية وحركتها المستمرّة دليلٌ على اختلاف مادتها عن مادة الأجسام الأرضية المتغيّرة باستمرار. وأقرّ كروية الأرض التي اتفق عليها علماء عصره، وقدّروا محيطها بحوالي (٧٣ ألف كيلومتر) أي ما يقارب ضعفي قياسه الحقيقي الذي حدّده العلم بوسائله الحديثة.

وجعل أرسطو ما دون فلك القمر داراً للكون والفساد، فهو مستقرّ الموجودات

---

(٢٩) أرسطو: السماع الطبيعي، م٨ ف١ ص٢٥١ ومابعدها.

الجمادية والأحياء غير العاقلة، فيه الأمراض والمسوخ والأخطاء والكبائر والمصادفات، والعناصر التي تكوّنه مختلفة متناقضة متضادة(٣٠). ويحيط بالعالم الأثيرُ، الذي لا ضدّ له، وفيه تكون الأجرام السماوية التي لا كون فيها ولا فساد.

أما النفس ـ عند أرسطو ـ فهي للجسم الحيّ بمثابة الصورة والطبيعة لغير الحيّ، أي أنها مبدأ الأفعال الحيوية على اختلافها. ونحن لا ندرك النفس في ذاتها، وإنما من خلال الأفعال الصادرة عن الجسم الحي، التي تنشأ بدورها عن القوى النفسية: الحاسّة والعاقلة.

وذهب أرسطو إلى أن الانفعالات (الغضب، الخوف، الفرح، ..) لا يمكن أن تصدر عن النفس وحدها، بل تصدر عن المركّب من النفس والجسم. والإحساس هو فعل النفس بمشاركة العضو، أما العقل فيفتقر إلى التخيّل الذي لا يحصل دون الجسم؛ فجعل الأفعال النفسية في الأجسام الحيّة متعلّقة كلها بالجسم، وداخلة في العلم الطبيعي(٣١).

ومركز الحسّ المشترك عند طبيبنا اليوناني هو «القلب» وحجّته في ذلك أن شرط الإحساس: الحرارةُ، والقلب هو الذي يوزّع الحرارةَ مع الدم في أطراف الجسم(٣٢). ويترك الإحساس أثراً يبقى في قوة باطنة هي «المخيّلة» تستعيده وتدركه في غيبة موضوعه، وقد يكون التخيّل تأليفاً، معرّضاً للخطأ. وتساعد المخيّلة في تأويل الإحساسات الحاضرة بالصور المحفوظة فيها، وهي التي تكوّن الصور اللاحقة(٣٣). كما تقوم الذاكرة على المخيّلة، فتؤدي وظيفتها عفواً أو

---

(٣٠) المصدر نفسه، م٤ ف١ ص٢٠٨ ومابعدها.

(١(٣١) أرسطو: مابعد الطبيعة، م٧ ف٧ ص١٠٣٢، ف٩ ص١٠٣٤، م٢ ف٤ـ٥، م٣ ف١١ ص٦٧٢.

(٣٢) المصدر نفسه، م٣ ف١ ـ ٢.

(٣٣) المصدر نفسه، م٣ ف٣ ص٤٢٧ ومابعدها.

تستحثّها الإرادة.

وميّز أرسطو العقل من المخيّلة، كما سبق أن ميّزه عن الحسّ. فرأى أن العقل يدرك الصورة الكليّة، أي الماهيّة، بينما يدرك الحسُّ الصورةَ الجزئية أي العوارضَ المتشخّصةَ فيها الماهيّةُ، والتخيّل يتعقّل بالإرادة التي هي عارض بالنسبة للماهية أيضاً. فالعقل قوة صرف ـ كالحسّ ـ لذلك يتعقّل موضوعه كما هو، ولو كانت له صورة أو كيفية خاصة لحالت دون تحقّق الصورة المعقولة فيه، وهو ألصق بمعنى القوة من الحسّ لأنه يدرك ماهيّات الأشياء جميعاً، ولذلك فهو «مفارق» أي ليس له عضو بعينه(٣٤).

هكذا يبدو أن الهيئة التي ارتضاها أرسطو للمجتمع الإنساني، لم تقف حدود وصفه المسائل المتعلقة بما هو محيط بالواقع اليومي المعاش، بل امتدّت يد مفكرنا اليوناني الطبيب إلى الكون ـ في صورته الشاملة ـ ليضعه في صياغة منطقية قابلة للدراسة.

ويعدّ أرسطو صاحب أول أثر تاريخي ـ أيضاً ـ بين أيدينا تحدّث عن الأربعة الأنواع التي ذكرناها للحكومات بصورها المسهبة، فوصف أجهزتها الإدارية والاقتصادية والسياسية والقضائية الهامة. وقرّر أن الصعوبة الحقيقية تكمن في استمرار الحكومة، وليس في قيامها، فصرّح قائلاً(٣٥): «إن حكومة أياً كانت يمكن بسهولة أن تبقى يومين أو ثلاثة. لكنّا إذ ندرس ـ كما قلنا ـ أسباب سلام الممالك وخرابها، نحاول أن نستخرج من هذا الفحص ضمانات للاستقرار السياسي، بأن نعنى بأن نبعد بعناية جميع أسباب الانحلال وألا نشرّع إلا قوانين، صريحة كانت أو ضمنية، تحتوي على جميع المبادئ التي يرتكز عليها بقاء الدول».

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص١٢٨.

(٣٥) أرسطو: السياسة، ص٣٧٥.

وأرسطو ـ كذلك ـ أول مفكر وضع معالجة مفردة لما يمكن اعتباره «النظرية العامة للثورات» التي خصص لها الكتاب الثامن من مؤلفه «السياسة»، انطلاقاً من تحليله العملي للوقائع التاريخية التي حفظتها لنا ذاكرة الأجداد والآباء، وما مرّت به الأمم من ظروف وصروف.

وقد وصل إلى الأخذ بنتائج ما يعرضه واقع الدول ذات الحكومات التي عالجها، بعيداً عن التصورات المثالية، باعتباره يقدّم نماذج لانحراف أنظمة الحكم عن مساراتها ويستدعي قيام الثورة في المجتمع، لتغيير أنماط العلاقات السائدة وتحقيق السعادة والاستقرار من جديد، مقرّراً مبدأ «النسبية» في وصف صلاحية أي نظام من الأنظمة السياسية الممكنة، رابطاً ذلك بظروف كل مجتمع على حدة، جاعلاً معيار النجاح في التطبيق العملي.

فقال أرسطو: «كل المذاهب السياسية، أياً كان اختلافها، تعترف بحقوق وبمساواة تناسبية بين المواطنين؛ غير أنها كلها تحيد عنها في التطبيق .. تلك هي العلّة العامة، بل يمكن أن يقال إنها ينبوع الثورات والاضطرابات التي تجلبها، وهي تجري في التغييرات التي تحدثها على طريقتين: فتارة تهاجم مبدأ الحكومة عينه حتى تستبدل بالدستور الموجود دستوراً آخر؛ فتستبدل مثلاً بالديمقراطية الأوليغاريشية أو العكس أو تستبدل بالجمهورية الأرستقراطية أو العكس، أو تستبدل الأولين بالثانيتين. وتارة بدل أن تتجه الثورة إلى الدستور القائم، تحتفظ به كما تجده، لكن الظافرين يطمحون إلى أن يحكموا هم أنفسهم مراعين هذا الدستور، والثورات من هذا القبيل كثيرة الوقوع على الخصوص في الدول الأوليغاريشية والملَكية»(٣٦).

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص٣٨٦ وتاليتها.

واهتم بدراسة صنوف الشقاق والانقلابات السياسية، فعالج العلل الموضوعية والاستعدادات النفسية وأغراض تلك الثورات أو الانقلابات في أنظمة الحكم، وتغيّر الأسباب بحسب الظروف الراهنة والمؤثرات المختلفة في ذلك؛ فتحدث عن الطمع في ضروب الثراء ومراتب الشرف، وتأثير الإهانة والخوف والاحتقار والنمو غير المتناسب لبعض الطبقات أو الفئات الاجتماعية، وعن المؤامرات والأعمال غير المعلنة وأدوارها المتعددة، وساق شواهد تاريخية مؤيّدة لذلك كلّه.

الفصل الثالث
المفكرون الرومان والمسيحيون الأوائل

ينقسم الحديث في التواريخ العامة والخاصة بالنسبة إلى الرومان على حقبتين أساسيتين، هما الملكية والجمهورية؛ ثم تقسم كل منهما إلى فترات مختلفة بحسب الموضوع الذي تتناوله. تبدأ أولاهما بنشأة روما عام (٧٥٤ ق.م) وتبدأ الثانية بقيام الجمهورية عام (٥٠٩ ق.م) الذي كان حصيلة لثورة عارمة طردت الملوك وجعلت الحكم للشعب أو الجمهور.

يقول أستاذ التشريع والقانون «عبد المجيد الحفناوي» عن الحقبة الثانية: «قضت المبادئ الجمهورية بأن يبقى الحاكم في وظيفته لمدة سنة كقاعدة عامة، ويقوم الحكام بمباشرة وظائفهم معاً. والغرض من ذلك هو عدم استبدادهم، وتقليل إساءة استعمالهم للسلطة. وكانت هذه الوظائف مجانية، أي يباشر الحاكم أعباء وظيفته دون مقابل، وانتخابية»(١).

وقد اضطلع عدد من المفكرين الرومان القدماء ببحث الشؤون الاجتماعية، على هدي ما وجدوه في آثار مفكري اليونان الذين سبقوهم، لكنهم اهتموا بالجوانب العملية والتطبيقية أكثر من اهتمامهم بإبداع بناءات وتصوّرات نظرية جديدة في هذا المجال، استجابة لعدد من المؤثرات النظرية والعملية في تلك الحقبة من الزمن. وأسهمت الفتوحات التي قام بها الرومان في تعرّفهم على

(١) دراسات في القانون الروماني، ص١٢.

عادات شعوب البلدان المفتوحة وتقاليدها، ونمو الحاجة إلى وضع القوانين والتشريعات التي تنظّم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ووضع الضوابط الحكومية لذلك كله، مما دفع إلى تحديث النظر إلى الهيئات الاجتماعية وأدوارها والواجبات والمسؤوليات الفردية والجماعية في الهيئات المختلفة للمجتمع.

وكانت أهم المسائل الاجتماعية ظهوراً في البحوث الرومانية ـ في تلك الفترة المبكّرة من تاريخ الدراسات الاجتماعية ـ ظاهرةُ التغيّر في التركيبة السكانية وأسبابها وخصائصها ونتائجها، تلك التي نشأت عن طبيعة حركة الفتوحات العسكرية وما أدّت إليه، على المستويات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، من أوضاع جديدة تفرض نفسها على بساط البحث.

ودعت الفلسفة «الرواقية» اليونانية المنشأ(٢) التي وصلت «روما» في القرن الثاني قبل الميلاد إلى تحقيق ما سُمي معادلة «التوافق مع الطبيعة» و«الاستقلال عنها» في وقت معاً، فيعيش الإنسان وفقاً لما تتطلّبه أوضاع القوانين الناظمة للطبيعة ويحقق الانسجام معها، كما يحقّق المكتسبات الاجتماعية التي تكفل له عدم الخضوع للقوانين الطبيعية تماماً، أي بما يترك له حرية اختيار ما يريده من أفعال إنسانية تجعل فرداً يختلف عن الآخر أو جماعة تختلف عن الأخرى.

---

(٢) وضعها الفيلسوف «زينون» المولود في كتيوم بجزيرة قبرص (٣٣٥ ـ ٢٦٤ ق.م) والذي تتلمذ على الفيلسوف الكلبي «أقراطيس»، ثم أسس مدرسة فكرية اتخذت من «رواق بوليجنوتس» في أثينا مقراً لها، فمزج بين آراء الفلاسفة الكلبيين وهرقليطس وأفلاطون وأرسطو وأبيقور، ورأى أن معيار الحقيقة هو «التصور المحيط» أو الانطباع الذي يحدثه الشيء الخارجي في النفس. (انظر: الموسوعة الفلسفية، تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم، المعجم الفلسفي لعبد المنعم الحفني، معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي).

وانطبع هذا الاتجاه السياسي بما «كان الرواقيون يسلّمون به من وجود مبدأين في علم الطبيعة: مبدأ فاعل ومبدأ منفعل. هذا المبدأ الثاني ـ المنفعل هو المادة، متصوّرةً على أنها مبدأ خال من كل الصفات. أما المبدأ الفاعل والإلهي، فهو العقل الموجود في المادة، والذي يحدث الأشياء كلها، بإعطائها صورها. بيد أن الرواقيين ينفصلون عن أفلاطون وأرسطو، بإعلانهم أن المبدأ العاقل لا يكفّ عن أن يكون جسمياً، إنه جسم لطيف يختلط بالمادة في كل مكان، وينتشر فيها انتشار السائل المولّد في أجساد الكائنات الحيّة .. ثم وحدّوا بينه وبين النار، مستلهمين في ذلك هيرقليطس. فالنار للطافتها الكبيرة (النور) تنتشر في العالم أجمع، وتحرّك المادة، وتشكّلها الأشكال البارعة»(٣).

وقرّرت الرواقية «أن العقل الكلي الذي أحدث الأشياء جميعاً هو الله خالق العالم. وبما أن العالم هو كلٌّ كامل واحد، فليس هناك غير إله واحد. والله هو الكائن العاقل والخالد والسعيد، وأبو الكائنات كلها؛ وما الآلهة المتعددة في دين الجماهير غير أسماء مختلفة أطلقتها على الإله الواحد، وفقاً لمظاهر قدراته المختلفة»(٤).

وتستتبع هذه النظرة أن الإله الذي خلق العالم، هو ـ في الوقت ذاته ـ حقيقة العالم الجوهرية. فالعقل ليس المصدر الذي تصدر الأشياء عنه فقط، بل هو الجوهر الحاضر في كل مكان أيضاً، والذي صنعت منه الأشياء كلها.

وهكذا يبدو أن الله ليس مبدأ خلق العالم فقط، بل هو العالم ذاته في واقعه الحقيقي، وفي وحدته التي لا تتغيّر. لهذا كان الرواقيون يقولون: إن العالم هو جوهر الله بالذات؛ وما ندعوه طبيعة، أي جملة الأشياء المتسقة ـ أو الكون من

---

(٣) شارل ڤرنر: الفلسفة اليونانية، ص٢١٧ وتاليتها.

(٤) المصدر نفسه، ص٢١٨.

حيث هو خاضع لمبدأ عاقل ـ ليس شيئاً آخر غير الله؛ فالله والطبيعة اسمان يدلاّن على الحقيقة الكليّة ذاتها.

وقد كان من أهم النتائج الفلسفية لبحوث الشؤون الاجتماعية لدى مفكري الرومان، ظهور فكرة «الإنسان العالمي» التي حلّت بديلاً عن فكرة «إنسان المدينة» التي أشرنا إليها لدى المفكرين اليونانيين. إذ انتشرت في الفكر الروماني نزعة التأكيد على أن «القانون» يجب أن يكون «شاملاً» في المجتمعات الإنسانية، وليس وقفاً على مدينة أو إقليم أو شعب دون آخر، لأن الانتماء الإنساني الحقيقي يجب أن يكون إلى الإنسانية بصورة عامة وليس إلى حالة أو وضع أو جزء.

ولا يخفى أن هذه الفكرة التي اتضحت قبل بداية التاريخ الميلادي، مستمدّة من أصول أكثر بعداً في القِدم، هي أصل ما ندعوه اليوم بفكرة الدولة العالمية أو المنظمة السياسية العالمية التي تجسّدت في إصدار إعلان «حقوق الإنسان» دون اعتبار للعرق أو اللون أو الجنس أو الدين أو الوطن.

وتأثرت التشريعات الرومانية بتسرب تعاليم المسيحية إليها، التي استفادت مما جاء في القوانين الرومانية من إقرار بحرية اعتناق الأديان. كما قبلت الكنيسة غير قليل من الأنظمة الرومانية، وخاصة بعد أن اعتنق عدد من الأباطرة الرومان الديانة المسيحية وعملوا على نشرها وخدمة أغراضها التبشيرية، ومع نهاية القرن الرابع الميلادي صارت الدين الرسمي للبلاد، وحرّم الإمبراطور «تيودور» إقامة الشعائر الوثنية.

وقد لاحظ «توفيق فرج» أن تأثير المسيحية الديني في القانون الروماني كان «محدوداً، نظراً لقلّة القواعد المنظمة لأمور الدنيا وللمعاملات. ولذلك نجد أثرها أوسع في نطاق مسائل الأحوال الشخصية نظراً لاتصال نظمها بالعقيدة

والدين، وعلى العكس من ذلك في نطاق المعاملات المالية إذ نجد أثرها محدوداً قاصراً على ما تمتد إليه بعض مبادئ المسيحية مثل الوفاء بالعهد، وإعطاء كل ذي حق حقه، فنشأت بذلك فكرة الأجر العادل والثمن العادل»(٥).

وهذا ـ وغيره كثير من ما سيتضح بعد ـ جعل بعض الدارسين يرى: «أنّ الفكر الروماني قد لعب دوراً مرموقاً في التمهيد إلى علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية والدراسات الاجتماعية الوصفية، وربما كان ذلك يفسّره توسّع الإمبراطورية الرومانية وانتشار مراكز حضارية ثقافية في أرجائها، مما وسّع نطاق الاحتكاك الحضاري وهيّأ فرص التفاعل الفكري والاتصال الثقافي. وغني عن البيان أن تلك المراكز الحضارية كانت على علاقات تجارية وثقافية مع مراكز الحضارة العربية، فضلاً عن اتصالها حربياً وثقافياً وتجارياً بقرطاجنة في شمال أفريقيا، ولا مراء في أن هذا التوسع قد حطّم الحدود التقليدية والحواجز المحلية الإقليمية ومهّد الطريق إلى بلورة فكرة شمول المواطنة وشمول القاعدة القانونية»(٦).

وسنعرض في ما يلي لجهود اثنين من المفكوين الأعلام الروميين الذين لم يتأثروا بالمسيحية في البناءات التي تصوروها للشؤون الاجتماعية، ثم ننتقل إلى الحديث عن الفترة اللاحقة لبيان بعض المؤثرات الأساسية والطوابع المهمة التي أثّرت مجال الدراسات الاجتماعية الإنسانية وشاركت في تطويرها، على يد عدد من المفكرين الروّاد.

(٥) القانون الروماني، ص١٠٨.

(٦) أحمد الخشاب: التفكير الاجتماعي، ص١٥٠.

مرقس توليوس:

يعدّ الخطيب الروماني مرقس توليوس الذي اشتهر باسم شيشرون (١٠٦ ـ ٤٣ ق.م) أبرز أولئك المفكرين الذين طوّروا البحث في القوانين الاجتماعية، ولاسيما المتعلقة منها بالجوانب الديموغرافية. وقد أشار إلى أن الملاحظة العملية للأوضاع الاجتماعية تشير إلى ما تلعبه الهجرة ـ داخل أجزاء الدولة الواحدة، أو بين الأقاليم المختلفة ـ من أدوار مهمة في إحداث التواصل الثقافي والحضاري نتيجة للاحتكاك الفردي والجماعي بين الشعوب والأمم المختلفة(٧).

فقد تمكّن شيشرون الذي اشتغل بالسياسة فترة مديدة، وشهد مصرع «قيصر روما» عام (٤٤ ق.م) بخناجر المتآمرين عليه، عبر الصراعات الدامية على السلطة، أن يضع جملة من الكتب المهمة في مجال الاجتماع الإنساني. وندّد بالحاكم الطامح إلى الدكتاتورية في أربع عشرة مقالة سمّاها «الفليبيات» تيمّناً باسم أحد المفكرين الأحرار.

وأدى انخراط شيشرون في العمل السياسي، بعد أن درس القانون ومارس المحاماة واضطلع بمناصب إدارية عدّة، إلى اكتسابه خبرة غنيّة جعلته قادراً على تحليل الظواهر الاجتماعية المختلفة، وتوجيه النظر إلى طبيعة الأحداث التي تجري في الظروف التي تمرّ فيها الدولة عبر مراحل قوة الحكومة وضعفها، فأتت كتاباته سجلاً حافلاً بالملاحظات والتحليلات والأحكام الصادقة.

وكان تصدّيه لبعض مؤيدي السياسات الرادعة تجاه الشعب، ونجاحه في ضمّ عدد من المؤيدين الرافضين لأساليب استخدام العنف ضد الجمهور، واحداً من تلك السلوكات السياسية التي أثمرت عن كتابات تركها زاخرة بالانتقادات الذكية،

---

(٧) انظر ترجمته في: Encyclopedia Britannica

تشهد بعمق المستوى الذي تناول فيه الظواهر المجتمعية، والذي بلغ حدود أنه تنبأ بأحداث ستؤدي إلى نهاية الجمهورية.

وتشير مؤلفاته الأخيرة ـ بعد ابتعاده عن تأثيرات الحياة السياسية المباشرة ـ إلى اطلاعه على المؤلفات التي كانت ذخيرة القليلين من المثقفين الرومان آنذاك، وخاصة آثار المفكرين الاجتماعيين من فلاسفة الإغريق الذين أشار إلى مآخذه عليهم. وأكثر مؤلفاته أهمية وأعمقها تحليلاً وأصدقها استنتاجاً، تلك التي تعود إلى الفترة المتأخرة التي أشرنا إليها من حياته، سواء في ذلك ما وضعه في الفلسفة والخطابة والبلاغة.

وذكر مرشيزي أن الأجزاء الخمسة من كتاب شيشرون «في الإبداع» تعدّ من أقدم الكتب التعليمية في علم البيان والخطابة ـ التي نهل منها الخطباء والأدباء في المجتمع الروماني ـ وكذلك الأجزاء الثلاثة لرائعته البيانية «في الخطيب» الذي عرض فيه نظريته في فنّ القول، مستنداً إلى العلم والبلاغة.

وبدأ شيشرون عام (٥٥ ق.م) في وضع كتابه السياسي الاجتماعي «في الجمهورية» الذي أتى في ستة أجزاء، والذي أعاد فيه طرح المسائل الاجتماعية التي كان قد ناقشها المفكرون اليونانيون الأعلام، وخلص إلى أن الدولة المثلى هي تلك التي تجمع بين أشكال الحكم الثلاثة: المَلَكية والارستقراطية والديموقراطية، وأن خير نماذجها ذاك الذي قدّمته الجمهورية الرومانية نفسها.

ولا تتفق تصورات شيشرون في السياسة الاجتماعية مع تصورات أفلاطون وأرسطو، إذ استمدّ أكثر منطلقاته من كتاب «التواريخ» الذي وضعه المفكر الرواقي اليوناني «لبوليبوس».

ويظهر من كتاب «القوانين» الذي حلل فيه شيشرون المنابع الأولى للشرائع

الاجتماعية، أنه يرفض القول بوجود خلاف بين المبادئ الأخلاقية والأسس التي يقوم عليها التشريع، ويؤكد ثبات مفهومي العدل والظلم وانسجام قوانين العقل مع قوانين الطبيعة(٨).

وتحمل محاورتاه الفلسفيتا المقصد والمحتوى «الأكاديميات» و«كاتولوس ولوكولوس» آراءه في المعرفة الإنسانية، وذلك إضافة إلى آراء أخرى في مسائل التأسيس الفلسفي للأطروحات الفكرية ومنطلقاتها على المستوى النظري وواقعها الاجتماعي، اللذين استعرضهما في ثلاثة من كتبه المهمة، هي: «الحدود القصوى للخير والشر» و«طبيعة الآلهة» و«النبوّة» التي حفلت بمعالجة عدد آخر من القضايا الفكرية والمجتمعية ذات الصلة بالموضوعات المذكورة.

فحدا ذلك بعض الدارسين إلى القول بأن رسائله الكثيرة في أغراضها المختلفة، تعدّ منجماً للمعلومات في تاريخ تلك الحقبة من الحضارة التي شهدتها دولة روما، وتقدّم غير قليل من الإشارات التي لا تتوافر في حوليات كثير من المؤرخين الذين جعلوا غاياتهم إيراد الأحداث حسب تسلسلها الزمني أو صلات ارتباطها وغير ذلك من طرق معروفة.

ووصفه «غاستون بواسييه» بقوله: «كان يعرف كيف يتكلّم إلى الشعب وكيف يجعله يستمع إليه. وقد جعله يقبل، أو حتى يصفّق لآراء معاكسة لما يحبّذه. ولا تقع التبعة عليه إذا بقيت نجاحاته بلا غد، وإذا بقيت القوة العارية هي سيدة الموقف، بعد كل انتصاراته البلاغية. فهو قد فعل ـ على كل حال ـ بكلمته كل ما كان يمكن للكلمة أن تفعله»(٩).

---

(٨) كونشتو مرشيزي: معجم الفلاسفة، ص٣٧٩ وتاليتها.

(٩) المصدر نفسه، ص٣٨١.

لوقيوس سينيكا:

حقّق لوقيوس سينيكا (٤ ق.م ـ ٦٥م) الذي أقبل على دراسة الفلسفة والقانون، شهرةً مرموقة من خلال عمله في المحاماة في روما، أدخلته إلى معترك العمل السياسي حتى صاراً وزيراً للمالية ودخل مجلس الشيوخ. واشترك في المنافسات الدائرة بين الاتجاهات الفكرية المختلفة، التي كانت تحمل أفكاراً سياسية تمثّل اتجاهات ذات أهداف صراعية واضحة.

فتراوحت الفترات التي قضاها في العمل الحكومي خاصة، والعمل السياسي بصورة عامة، بين الاضطلاع بمراكز مؤثرة في حركة المجتمع على المستويين التشريعي والتنفيذي، والاستبعاد من السلطة حتى النفي. فتأثرت بذلك كله مشاريعه التي أعلن عنها بالنسبة لممارسة الحرية السياسية وتطبيق العدالة الاجتماعية.

وقد أدّت به الصراعات ودسائس المناوئين والخصوم إلى أن اعتزل الحياة السياسية عام (٦٢م) لمدة لم تستمرّ طويلاً، عكف خلالها على وضع عدد من المؤلفات الهامة، تناولت جوانب مختلفة من المشكلات الفكرية والاجتماعية التي شغلت مفكري تلك الحقبة من الحضارة الرومانية الزاهرة.

قام سينيكا ببحوثه حول نتائج الهجرة إلى المدن وتجمّع السكان في المدن الكبيرة أو العواصم مثل روما، وتعرّض لدراسة آثارها الاجتماعية المختلفة في التركيبة السكانية والأوضاع الاقتصادية وانتشار العمران وظهور المشكلات التنظيمية والإدارية وازدياد الجرائم والحاجة إلى سنّ التشريعات المناسبة.

وإذ درس الآثار الأخلاقية للهجرات البشرية والتوزّع الديموغرافي، تعرّض لمعالجة الحوافز والبواعث والمغريات التي تجتذب الناس إلى سكنى المدن الكبيرة.

وأشار إلى ما يترتّب على هذا التمركز من آثار ثقافية واجتماعية عاجلة أو على مدى الأجيال القادمة، ولاسيما إذا حدث ذلك بين أخلاط من الأسر الكبيرة المختلفة أو فئات من الشعوب المتفاوتة أو عدد من السلالات البشرية، ذات اللغات والعادات والأعراف والطقوس والمعتقدات المتباينة(١٠).

وقد جاء كثير من تلك الآراء نتيجة تجربته الشخصية، بعد أن صاراً وزيراً للمالية في روما، ثم دخل مجلس الشيوخ - في عهد الإمبراطور كاليغولا - فبوّأته فصاحته مكانة رفيعة، جعلته في الفترة اللاحقة عرضة للمخاطر، إذ نفي إلى كورسيكا مدة ثماني سنوات قبل عودته للاشتغال بالسياسة ومؤدباً لـ«نيرون» الفتى ابن الإمبراطور كلاوديوس.

إن ما وصلنا من «محاورات الكتاب السابع» الذي وضعه سينيكا يشير إلى العديد من آرائه الأخلاقية، وإلى محنته مع نيرون الذي ربّاه وأصبح مستشاره عندما غدا إمبراطوراً، وكيف أصدر إليه الأمر بتجرّع السمّ عقاباً له على نصائحه الجريئة وامتحاناً لإيمانه بالمبادئ الأخلاقية التي دعا إلى إقامة سياسة الدولة عليها.

فقد رأى سينيكا أن العناية الإلهية تمتحن الفضيلة بالشدائد، وتعزّز كرامة الروح الإنساني وهناءته؛ وأن مواقف الإنسان الحكيم يجب أن لا تتزعزع في مواجهة القهر والاستبداد، فالأساس الذي تقوم عليه سعادته هو التمسّك بالفضيلة وليس تحصيل اللذة. وتحدث عن محاسن الاعتزال والتأمل في الابتعاد عن شرور الحياة التي تنشأ - غالباً - عن ممارسة الأنشطة الاجتماعية المختلفة، التي لا تفرّق بين أعمال الناس وغاياتهم الأخلاقية.

---

(١٠) انظر ترجمته في: Encyclopedia Britannica

يقول مرشيزي: «يخاطب مذهب سنيكا لا الجمهور الخانع والمفسود، بل الفرد الذي يجد نفسه مضطراً إلى أن يحيا بين الورى فتساوره الحاجة والقوة إلى أن يحيا بذاته وإلى أن يجد في ذاته نقطة الاتصال بالكون. وأما من يستنتج أن سنيكا قريب غاية القرب من المسيحية، فإنما يحكم عليه من خلال بعض الصيغ المبهمة عن الحسّ الديني والإنساني»(١١).

ويرى أن ما تركه سينيكا من مؤلفات يظهر أن بين تعليمه وكرز القديس بولس - الذي كان معاصره - هوّة واضحة. فالإنسان عند سنيكا يفتدي نفسه بنفسه بفضل العقل، أما في نظر بولس الرسول فإنه يدع لله أن يفتديه إذ يسلّمه بسائق الإيمان زمامَ نفسه. فالله في المسيحية هو مخلّص البشر، بينما الإنسان هو مخلّص نفسه عند سينيكا.

وأساس مذهب سينيكا مستمدّ من الفلسفة الرواقية، وإن كان لا يقف عند حدودها، إذ يستعير من الأبيقورية صيغاً لأفكاره وإلهاماته، مع وجود لمحات وبوارق من عدم اليقين تعبّر عن قلقه الفكري الباحث عن مجهولات العالم الطبيعي، ومثابرته على الاستناد إلى عالم أخلاقي نقي يضع الإنسان في أعلى مراتب الوجود.

وتشير الكتب التي تركها إلى اهتمامه بالخلاص الفردي، الذي لم يكن يقيمه على أساس من التشابه مع عقيدة المسيحية - كما أشرنا - ولا يعتبره ممكناً من خلال المؤسسات الاجتماعية أو الأنظمة السارية. فقد كان يرى أن تعلّم الحكمة يجب أن يقف عند حدود عدم التبحّر، لترك وقت يستطيع فيه الفرد أن يستمتع بما تتيحه له الحياة الاجتماعية من خيرات.

---

(١١) معجم الفلاسفة، ص٣٤٢.

ورأى سينيكا في العلاقات الاجتماعية رصيداً طيباً وقيداً متعباً في الوقت نفسه، إذ أنّ الارتباط بالولاء للدولة ـ ممثّلة بقوانينها الملزمة ـ يدفع بالفرد إلى الإخلاص والتفاني في خدمة المجتمع؛ بينما تفترض السعادة الفردية ـ ريثما تتحقّق ـ نوعاً من الانعتاق من القيود التي تفرضها العادات والتقاليد والتنظيمات الجماعية في الحياة المشتركة.

وأكّد أنّ الإنسان مدعوٌّ إلى امتلاك القدرة الكافية التي تساعده في مقاومة الشرور، على نحو يتغلّب فيه على صروف الدهر التي غالباً ما تسبب لنا الألم. وحكم بأن الراحة الكبرى هي أن لا يحتاج الإنسان إلى الراحة، أي أن يكتشف الخير المطلق الموجود في داخله على النحو الذي يجعله قادراً على تخطّي الأزمات والنكبات والهزائم.

فهذا ـ وغيره من الخبرات الخاصة كثير ـ هو القدر الأكبر الذي حفلت به المؤلفات الاجتماعية لسينيكا، تلك التي جعل مؤلفها في أغراضه الأساسية مهمة التأكيد على أن الأخلاق مجموعة من السلوكات القابلة للتطبيق العملي، وليست منظومة من التصورات المسبقة مهما كان مصدرها، سواء على هذه الأرض أم من مكان أسمى.

تقسيم الإمبراطورية الرومانية:

تحدث أستاذ القانون بجامعة دمشق «شفيق الجراح» عن الأوضاع الدينية والاجتماعية والاقتصادية في الدولة الرومانية، والتطورات التي طرأت على التكوين الاجتماعي والأجهزة السياسية المختلفة، فأشار إلى المرتبة المتقدمة التي بلغتها ـ قياساً على جميع التشريعات المعاصرة إياها ـ في نظرتها إلى مصادر

الحقوق الإنسانية وحيثيات البلاغات والمراسيم التي كان يصدرها الولاة، وأحكام الفقه وآراء مجلس الشيوخ والدساتير.

وقد لاحظ تقدّم التنظيم القضائي وأصول المحاكمات المدنية والدعاوى القانونية المختلفة، وتعيين القضاة وأحكامهم الصادرة وتنفيذها، والتنظيمات القضائية المتعددة. واستعرض ما تمتعت به أقسام المجتمع الروماني من حيث الحرية التي كانت تفتقر إليها مجتمعات كثيرة آنذاك، وما تمثّله الرومان من تشريعات شملت وضع الأشخاص الحقوقي في البيت الروماني وتنظيمات الزواج عند الرومان، بالإضافة إلى فكرة الملكية وتقسيم الأشياء وأحكام الذمّة المالية، والالتزام ومصادره، والجرائم والالتزامات المتولّدة عن الأعمال غير المشروعة وغيرها.

وعدّ في حديثه عن الحقوق العامة التي يتمتع بها المواطنون الرومان في الدولة والقاطنون من الغرباء ـ على حدّ سواء ـ التمتّعَ بحقّي التصويت والترشيح، حيث أشار إلى أن القانون الروماني قد قرّر للفرد في المجتمع حقّ التصويت على القوانين وحق تسمية الولاة أي حق الانتخاب، كما قرّر له حق أن يكون مرشحاً أو قابلاً للانتخاب للوظائف الشرفية بحيث كان المواطن في عهد الجمهورية قادراً على الوصول إلى الوظائف المختلفة الكبرى في الدولة، كانتخابه والياً أو ليكون عضواً في مجلس الشيوخ أو فارساً من فئة القواد العسكريين(١٢).

ولا شك أن تقسيم الإمبراطورية الرومانية يعدّ واحداً من أكثر الأحداث التاريخية دلالة في القرن الرابع الميلادي، على مختلف الأصعدة السياسية والاجتماعية والاقتصادية بل الحضارية كافة، وهو شاهد عميق التأثير في

---

(١٢) انظر: دراسة في تطور الحقوق الرومانية ومؤسساتها، ص٢٧٩ وتاليتها.

الدراسات التشريعية لا يمكن استبعاده.

وذهب بعض المؤرخين إلى أن الدولة الرومانية كانت تمرّ في فترات تاريخية تعاني فيها سكرات الموت المتلاحقة، حيث نجحت السلالات المتعاقبة على الحكم بقيادة أباطرة أقوياء في انتشالها من الفوضى التي تقع فيها؛ الأمر الذي جعل تاريخها سلسلة من أدوار القوة والزهو تتبع أدواراً من الضعف والانحطاط.

فقد أدى قيام الإمبراطور الروماني «قسطنطين» بإنشاء مدينة «القسطنطينية» - في شهر أيار عام (٣٣٠) لتكون عاصمة ثانية للدولة في مدينة صغيرة تدعى «بيزنطة» - إلى تقسيم الإمبراطورية المترامية الأطراف. إذ بدأ العالم الشرقي يتجمّع حول العاصمة الجديدة التي يلتقي عندها العالمان الأوروبي والآسيوي، وبدأت وحدة الإمبراطورية بالضعف، الذي أسقط سلطة آخر إمبراطور روماني في الغرب عام (٤٧٦)، والذي اعتبر نهاية العصور القديمة.

فالشرق - من الناحية الدينية - كان مصدراً لظهور كثير من البدع والهرطقات والمعتقدات، التي رفضت السلطة الرسمية أن تعترف بها، إذ ظهرت في اتجاهات وفرق دينية كالآريوسية والنسطورية واليعقوبية.

ونشأت الخلافات والمنازعات بين الإمبراطور ورعاياه ورجال الدين، واتضح تيار سلطة البطاركة في القسطنطينية في مقابل سلطة الإمبراطور نفسه. وقد كان هؤلاء البطاركة الشرقيون لا يعترفون بسلطة البابوات في روما، فنشأ - من جهة ثانية - نزاع بين الكنيستين الشرقية والغربية، أدى إلى انفصالهما، ونتج عن ذلك عواقب وخيمة.

ولعبت المؤامرات والطموحات السياسية المختلفة دوراً بالغاً في الأهمية، إذ اشترك رجال الدين والسياسيون الطامحون والتجار الأغنياء والأفراد ذوو النفوذ

في استغلال التشريعات والقوانين لتحقيق مآربهم في الثروة والاستيلاء على دفّة الحكم. واتسعت رقعة المظالم الاجتماعية، وانتشرت الاضطرابات التي أذكتها الحماسة الدينية والتحزّبات للفئات المتصارعة.

وأصاب التغيّر في القرن السابع الميلادي مجمل الظواهر الاجتماعية في الإمبراطورية الرومانية الشرقية، إذ غدت ذات صبغة يونانية شرقية، وصارت تُدعى الإمبراطورية البيزنطية. فسيطر العنصر الهلّيني على الثقافة العامة، وحلّت اللغة اليونانية محلّ اللغة اللاتينية، وأصبحت السلطات السياسية والإدارية للمقاطعات في أيدي الرؤساء العسكريين، وتحوّلت تقاليد الحكم وألقابه إلى الأشكال اليونانية، وزادت المنافسة والمنازعات مع سلطات روما.

وقد جمع الإمبراطور البيزنطي في يده السلطات كلها، حتى غدا حاكماً مطلقاً، يمنح بعضها لمن يريد ويحجبها عمّن يريد. فهو الذي يعيّن الوزراء وقواد الجيش ويعزلهم، ويسيطر على الإدارة ويوجّه حكام المقاطعات، ويصدر القوانين ويوقف العمل بها، ويحتلّ مرتبة القضاء العليا، إضافة إلى امتلاكه زمام السلطة الدينية التي تمنحه حقّ حكم الكنيسة برجالها وعقائدها.

وأشار جورج حداد إلى أن «المجتمع البيزنطي كان يتشابه ببعض ميزات في أخلاقه وميوله التي كان يظهر فيها الأثر الشرقي والهليني معاً. فالبيزنطي كان عموماً عاطفياً سريع الانفعال يحب المسرّات والمناظر البهيجة وتعجبه مشاهد القسوة والدم المسفوك، وحوادث التعذيب تشهد بذلك.

ولكنه كان ـ كذلك ـ يحبّ الاطلاع ويميل إلى المجادلات والمناقشات ميلاً عظيماً، وخاصة المجادلات الدينية اللاهوتية التي كانت تستهوي الجميع من الإمبراطور إلى آخر فرد من رعاياه. والبيزنطي كان تقياً متعبّداً، ويعتقد بتأثير

الأيقونات ويؤمن بالسحر والعجائب والتنجيم. ومن صفات البيزنطي حبه للمال، حتى إن الإدارة كانت ملأى بالعيوب والمفاسد بسبب ذلك.

كانت ميول المجتمع البيزنطي وأخلاق أفراده تتجلّى في ألعاب السيرك، التي قيل إنها مرآة المجتمع في العصور الوسطى»(١٣).

ومن أهم الشخصيات المؤثرة في وضع التشريعات التنظيمات التي طالت مواطني الدولة البيزنيطة، خلال مراحل عديدة من تاريخها الإمبراطور «يوستنيان أو جوستنيان» الذي كانت له اليد الطولى في استقصاء ما سنذكره من قوانين سابقة سادت المجتمع الروماني، وإدخالها في صيغة كُتبَ لها بقاءٌ نادر.

ويمكن أن نجمل أهم الأسباب التي أدّت إلى انحطاط الدولة البيزنطية، من خلال ما أورده كتّابها في حولياتهم التاريخية ومؤلفاتهم الاجتماعية العامة، التي تشير إلى عدد من النظرات الاجتماعية الثاقبة، في ما هو آتٍ:

- انطوى النظام السياسي القوي للدولة البيزنطية على جانب مهمّ من الضعف، المتمثّل في عدم وجود قانون واضح أو مبادئ محدّدة لوراثة السلطة وطرق تبادلها. فلعبت الانقلابات العسكرية ومؤامرات البلاط والصراع على المناصب في الدولة، أدواراً سلبية متفاوتة.
- انتشار التكتلات والتحزّبات السياسية في المجتمع، وانقسام كبار المسؤولين في السلطة إلى اتجاهات وفئات تعمل كل منها على محاربة الأخريات، وتحرص على النّيل منها مستخدمة ضدّها ما لديها من قدرات ضاربة على الأصعدة كافة.

---

(١٣) المصدر نفسه، ص٢٣٧.

- ظهور فترات من الفوضى الناشئة عن الصراعات الفئوية، وتكريس وجود تنازع في مقاليد السلطة، مع استثمار وجود العصبيات والتحالفات والولاءات بين الفئات المختلفة، واستقلال بعض المسؤولين باتخاذ قرارات ذات تأثير سلبي في القاعدة الشعبية، أو الاستئثار بوضع سياسات تنفيذية خاطئة لخدمة أغراض فئوية.

- اتساع رقعة الصراع بين الطبقات الفقيرة والغنية، في ظل سيادة علاقات النظام الإقطاعي، وتزايد الفجوة بين مالكي الأرض والعاملين فيها، وتحريك الأحقاد الطائفية باتجاه النيل من كيان الدولة ذاتها وعدم الوقوف عند حدود تقويض وجود الحكومة القائمة أو النظام الحاكم.

- تعقّد المشكلات الدينية التي كانت قد نشأت عن طبيعة السلطة التي يمارسها الحاكم على المحكوم وارتباطها بتعاليم الدين المسيحي، وازدياد نفوذ البطاركة إلى جانب الأباطرة، وتنازعهم مع البابوية التي قطعت علاقاتها مع الدولة البيزنطية حتى ساعدت في إسقاطها.

- انكماش قدرات الجيش وإمكاناته وأعداده، وتشرذم القواد العسكريين وتغيّر الولاءات بحسب الظروف والأحوال المرافقة، والتمسّك بتحقيق الأغراض والمصالح الشخصية قبل النظر إلى حماية الكيان السياسي للدولة.

- تقلّص واردات الدولة من العوائد الزراعية والصناعية والتجارية، وطروء الخلل على التنظيمات الاقتصادية الأساسية السارية، كالضرائب والجباية والمكوس والإيجارات والرواتب، والتحكم الشخصي بالسيولات النقدية، واحتكار السلع والمواد الرئيسة وخاصة الغذائية حتى أدى لاتساع رقعة الفقر.

يضاف إلى ذلك كله ما يمكن تعداده من مسائل تتصل بما ذكر، آخذين بعين الاعتبار أن البُنى الاجتماعية السائدة في المجتمع البيزنطي ـ على نحو ما نجدها في كتب مؤرّخيه ومفكريه الاجتماعيين ـ كانت تعاني من إشكالات أخرى كثيرة تتمثل في تفاعلات الظروف المحليّة والدولية المحيطة، التي كانت موجات الغزو والحروب المحلية المتلاحقة من أبرز سماتها المؤثرة.

ولا شكّ أن الطبيعة الخاصة للبلدان والشعوب التي فرضت الدولة البيزنطية سيطرتها عليها ـ وجزء منها عربي ذو مكانة مهمّة في تحريك الأحداث ـ قد أدّت أدواراً متغايرة الاتجاه في كل مرحلة من مراحل قيام الدولة وازدهارها ثم الضعف والسقوط. والقدر الوفير من المؤلفات التاريخية التي عُني أصحابها بتضمينها تحليلات الأسباب والتوجيه إلى المؤثرات في الحياة الاجتماعية العامة، وضع بين أيدينا تفسيرات عديدة للأحداث التاريخية التي تتابعت خلال تلك الفترة التاريخية، على نحو يؤكد حدوث نقلة نوعية ـ كما أشرنا قبل ـ في نطاق دراسات الشؤون الاجتماعية.

وقد لاحظ حداد أن الدولة الرومانية الشرقية القائمة ـ خلال العصور الوسطى ـ كانت عرضة للتغيرات والتحولات المتفاوتة، التي كادت تعصف بوجودها أحياناً. ومن أهم الأزمات والمشكلات الداخلية التي كانت تهدّدها ـ داخلياً ـ الأزمات الدينية والثورات السياسية(١٤).

ومهما يكن من أسباب سقوط الإمبراطورية البيزنطية، فإنّ دراسة التشريعات والقوانين المختلفة التي سادت في المجتمع الروماني تستمد أهميتها من خلال ثلاث سوابق حضارية، تتمثل في ما عدّده أستاذ القانون «توفيق حسن فرج» إذ قال: «إذا كان لدراسة القانون الروماني أهميتها باعتباره مصدراً تاريخياً لمعظم

(١٤) انظر: المدخل إلى تاريخ الحضارة، لجورج حداد، ص٢٢٦ وتاليتها.

قوانين الدول في الوقت الحاضر، فإن أهمية هذه الدراسة تبدو من ناحية أخرى لأن القانون الروماني قد اشتمل على كثير من النظم القانونية التي تعدّ دراستها لازمة لكل من يدرس العلوم القانونية؛ هذا فضلاً عن تفوّق الرومان في دقّة المصطلحات التي لاتزال قائمة حتى اليوم»(١٥).

ويذهب المشتغلون بالدراسات الاجتماعية إلى أن التشريعات والقوانين الشاملة التي وصلتنا ـ عبر الحضارات المتلاحقة ـ منقولة عن الرومان، مرت بعدد من المراحل التطورية، فاتخذت أكثر من شكل، وأهم تلك الحالات مرحلتان، أولاهما تلك التي أطلق عليها اسم «أحكام قانون الألواح الاثني عشر» والذي شاع بعد فترة غير بعيدة من نشأة دولة روما عام (٧٥٤ ق.م) ومرّ بمراحل تطورية عدّة، حتى المرحلة التشريعية الهامة الثانية التي بدأت مع حكم الإمبراطور «جوستنيان الأول» حتى وفاته عام (٥٦٥م).

فقانون الألواح لم يتضمن تنظيماً شاملاً للنظم الأساسية التي كانت معروفة في المجتمع الروماني، وبقي مجال العرف فيه واسعاً، وانصبّ اهتمامه على نصوص تتعلق بالمبادئ العامة والجرائم والمراسم الواجبة الاتباع. ولم يتضمن سوى نصوص قليلة عن الأسرة، قياساً لعنايته التفصيلية بأصول المرافعات وقواعد الدعاوى المدنية.

أما القواعد والتشريعات الشمولية التي وضعها جوستنيان، فقد «كوّنت لقرون عديدة التشريع الذي كان سائداً في غالبية أوروبا، وأثّرت في المدنيّة الغربية تأثيراً ملحوظاً حتى في قوانينها الحديثة، وخاصة فيما يتعلق بالملكية والارتفاق والعقود والالتزامات؛ فتظهر الفائدة العملية للقانون الروماني عندما نتعرض للمشاكل التي تثور عند تطبيق النظم القانونية الحالية، إذ لا يمكن فهمها إلا

(١٥) القانون الروماني، ص٨.

بالرجوع إلى منبعها الأصلي .. والحق أن ما نقدره في القانون الروماني هو الملاءمة بين الفكرة وظروف الحياة، وعمق وجدّية الإحاطة بأحوال العالم الذي كان سائداً فيه .. ولا نعرف - من بين التشريعات القديمة - تشريعاً متكاملاً من حيث بدايته حتى نهايته كالقانون الروماني»(١٦).

ولا تقف أهمية دراسة تأثير جوستنيان عند حدود وضع التشريعات وتطبيق الإصلاحات الشاملة في المجتمع البيزنطي، بل تدخل في مجموعة ما انتشر من دعوات تقوية حدود الدولة والحفاظ على سيادتها، وتوجيه العناية إلى الاقتصاد والجيش والأسرة على حد سواء، حتى حقق لمجتمعه سمعة واسعة، بقيت مرتبطة باسمه بعد وفاته فترة متطاولة من السنين.

يقول «جرجي زيدان» عنه: «وللإمبراطور جوستنيان ذكر مجيد في تاريخ الدولة البيزنطية، بسبب اتساع حدودها على أيامه، واستعادتها لكثير من مما كانت قبائل الجرمان قد استولت عليه من ولايات الدولة الرومانية، وبسبب ما قام به من أعمال خلّدت ذكره على مدى التاريخ، منها اجتهاده في تكوين مجموعات القوانين الرومانية المعروفة، وأشهرها المجموعة المعروفة إلى اليوم بمدوّنة جوستنيان التي كانت أساساً لما وضع بعدها من القوانين في أوروبا إلى اليوم. وقد أدخل صناعة الحرير إلى أوروبا وبنى الكنائس والمعاقل والقصور، وأشهر ما يذكر به كنيسة أيا صوفيا، التي جعلها العثمانيون عند فتح القسطنطينية جامعاً لا يزال معروفاً بهذا الاسم إلى اليوم»(١٧).

ونورد في ما يلي مدخل الباب الأول لمدونة جوستنيان المترجمة إلى العربية،

---

(١٦) عبد المجيد الحفناوي: دراسات في القانون الروماني، ص٥ وما بعدها.

(١٧) تاريخ التمدن الإسلامي، ج١ ص٤٣.

والذي جاء تحت عنوان «العدل والقانون» ويحوي جوانب من أقدم التعريفات في العالم، ماتزال استعمالاتها معتمدة في التشريعات الغربية والعربية على السواء.

يقول جوستتيان: «فاتحة: العدل حملُ النفس على إيتاء كل ذي حق حقه، والتزامُ ذلك على وجه الثبات والاستمرار.

١ـ الفقه هو معرفة الأمور الإلهية والأمور البشرية، والعلم بما هو حقٌّ شرعاً وبما هو غير حق.

٢ـ متى علم هذا بوجه عام، فإنه يبدو لنا ـ ونحن على أهبة دراسة شرائع الأمة الرومانية ـ أن أجدى طريقة لعرضها إنما هي الابتداء بسلوك سبيل مبسّطة نخرج منها بعدُ إلى تناول كل موضوع على حدة وبحثه مع زيادة في البيان والتدقيق.

أما إذا نحن جرينا على خلاف هذا، بأن عمدنا من مبدأ الأمر إلى إجهاد عقل الطالب، وهو شادٍ ضعيف، وإلى ربكه بكثرة الموضوعات وتشعّبها، فإن الحال لا تخلو من إحدى اثنتين: إما أن ننفّر هذا الطالب فيهجر الدرس، وإما أن نجشمه عملاً مضنياً يعرّضه في غالب الأحيان إلى التشكك في نفسه وعدم الوثوق بها. وليس شيء هو أكثر من هذه الحال تثبيطاً لهمم الشباب؛ فإنها حال لا يصل الشاب معها إلى النتيجة المرومة إلا متأخراً جداً، مع أننا لو اتبعنا معه الطريق الأيسر لحصل على هذه النتيجة في زمن أقل، وبدون إجهاد لعقله ولا تشكك في نفسه ولا عدم وثوق بها.

٣ـ القواعد التي يقوم عليها الشرع تتحصل فيما يلي: استقامة السير في الحياة، وعدم إيذاء أحد، وإيتاء كل ذي حق حقه.

٤ـ الدراسة التي نحن بصددها قسمان: القانون العام، والقانون الخاص.

فالقانون العام يبحث فيه عن نُظم الحكومة في الدولة الرومانية، والقانون الخاص يبحث فيه عن تنظيم مصالح الأفراد في علاقة بعضهم بالبعض. وأحكام القانون الخاص ـ التي ستكون وحدها محلّ بحثنا ـ مستمدة من مصادر ثلاثة: القانون الطبيعي، وقانون الشعوب، والقانون المدني»(١٨).

المفكرون المسيحيون الأوائل:

دخلت العقيدة المسيحية على يد القديس «بولس» في مجال مناقشة قضايا الفلسفة التي عالجها المفكرون اليونانيون والرومان، فأدى ذلك إلى ظهور نسق ديني مسيحي في الدراسات الاجتماعية. فقد جاء في الرسالة الأولى التي وجهها القديس بولس إلى أهل «كورنثة» أن المسيحية قد أتت معارضة لليهودية في نشدانها معجزة تشهد بتمجيد الله، لأن الله قد غدا بصورة الإنسان.

كما جاء في الرسالة نفسها أن المسيحية تعارض الفلسفة اليونانية التي كانت تطلب الحكمة وتعمل لإدراك الحقيقة، لأن المسيحية تقوم على الإيمان بالمعجزة وتعمل من أجل الفوز بالعناية الإلهية والخلاص من الخطيئة. وقد اعتبر بولس الإيمان المسيحي كافياً لإدراك الحكمة والخلاص معاً، عن طريق الأخذ بمبادئ المسيحية وتعاليمها السلوكية التي وصلت إلى الناس عن طريق النصوص المنقولة عن المسيح نفسه.

وذهب ـ في رسالته إلى أهل روما ـ إلى القول إن القانون الطبيعي والقانون الأخلاقي إلهيان، ويجب أن نأخذ ما وصلنا بالنقل لتصحيح ما ينشأ عن اختلال الأخلاق في المجتمع؛ أما بالنسبة لتصحيح ما يحدث في الطبيعة فإن عناية الله

---

(١٨) مدونة جوستنيان، ص٥ وتاليتها.

كفيلة بـه(١٩).

وقد تفاوت المفكرون المسيحيون الأوائل في ميولهم الاجتماعية بين نزعتين، أخذ دُعاة النزعة الأولى بفكرة الإبقاء على أرستقراطية النظام الإقطاعي، مع مراعاة تخليصه من الشوائب التي علقت به من ما يصطدم بأحد التعاليم المسيحية، كالرحمة والمحبة والتعاون والإخاء والتضحية والبذل والسخاء. ودعا أصحاب النزعة الثانية إلى وضع المبادئ الدينية موضع التنفيذ بصورة شاملة، ورأوا أن ما جاء في الإنجيل - أو الكتاب المقدّس كلّه - كفيل بإقامة النظام المجتمعي الشامل الذي يحقق العدالة في أحسن صورها.

وقد كان لهذه العودة إلى فكرة وجود قانون إلهي يجب تطبيقه في المجتمعات الإنسانية على اختلافها، آثار متفاوتة في المجالات الاجتماعية والعلمية إضافة إلى الأوضاع الدينية. إذ لم تعد الأخلاق أو السلوكات الإنسانية شيئاً من صنع الفرد أو المجتمع، بل غدت فعلاً إلهياً أو ذا اتصال بما هو إلهي يجب أخذه بالاعتبار انطلاقاً من نصوص دينية موروثة لا يجوز للإنسان أن يخالفها، حتى لا يتعرّض للعقاب.

وهكذا بدت القوانين الاجتماعية مدفوعة إلى أن تستلهم النصوص الدينية النقلية للعمل على وضعها موضع التطبيق، وانحصرت مهمة الدولة في التأكد من مدى تقيُّد الأفراد والجماعات بتلك النصوص وتفسيراتها التي كانت من اختصاص رجال الدين وحدهم، وليس من اختصاص العلماء أو المشرّعين أو الباحثين المختصّين، انطلاقاً من الدعوة إلى العمل على تجسيد «أخوّة الإنسان للإنسان في روح الله».

---

(١٩) انظر ترجمته في: Encyclopedia Britannica وانظر: تبسيط رسائل العهد الجديد، لطانيوس زخاري. المسيحية، لأحمد شلبي.

ويعدّ القديس أوراليوس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٥) أشهر ممثلي الاتجاه الكنسي المبكّر (عصر الآباء) في دراسات الفكر الاجتماعي بصورة مفصّلة، وخاصة في كتابه «مدينة الله» الذي عالج فيه قضايا الحق الطبيعي والحق الإلهي والحق الإنساني، وأهمية العقيدة الدينية في تدعيم العلاقات الإنسانية وقيامها على أساس المبادئ الأخلاقية.

وقد رأى أوغسطين «أن المجتمع ليس مجرد حشد من الناس، وإنما لا بدّ أن يرتكز المجتمع على اشتراك الأفراد في الفكر والعاطفة، وذلك الاشتراك يؤلف منهم وحدة معنوية. ووفقاً لتصور أوغسطين فإن كل فرد منا ينتمي إلى عالمين أو دولتين أو مدينتين. المدينة الأرضية العلمانية والمدينة السماوية الإلهية، وتتجاذب الأفراد قوانين وتشريعات الدولتين: الأولى (الأرضية) تحوي ما يجذب الفرد من مغريات بما تنطوي عليه من آثام وآلام، والثانية (السماوية) تحقق تعاليم السماء المقدسة وتجاهد في سبيل تحقيق سعادة الفرد عن طريق ما ينعم به من عدالة إلَهية»(٢٠).

ولقد ذهب أوغسطين إلى القول بأن الحياة الاجتماعية في فجر نشأتها قامت على مبادئ القانون الطبيعي، ثم أتت الخطايا التي وقع فيها البشر، فأصبح وجود القانون الوضعي ضرورة اجتماعية، واستلزم ذلك تقرير الجزاءات في المجتمع. وقد استمدت السلطة الزمنية العلمانية من ذلك مسوّغات وجودها، وبفضلها استطاعت تسويغ نظم الرق والملكية وغيرها من النظم التي تعدّ عقوبة من الله على أخطاء البشر، وهي ـ في الوقت نفسه ـ من مستلزمات سلطة الدولة وركيزة أساسية للتنظيم الاجتماعي.

وتتضح العقلية «التصورية» في معالجات أوغسطين عبر محاولاته الدائبة

---

(٢٠) أحمد الخشاب: التفكير الاجتماعي، ص١٥٦ وتاليتها.

للبحث عن «تعليل» التعليمات والأوامر الدينية التي تتصل بالحياة الاجتماعية والمصير الإنساني، على نحو يخدم الملاءمة بين مقتضيات النصوص الدينية المسيحية والمعطيات الواقعية للحياة الاجتماعية الراهنة.

وتعدّ آراؤه في الأحداث التاريخية والتركيبات الاجتماعية المتعدّدة نموذجاً غنياً بالإحالة إلى أثر الاعتقاد في النظر إلى مجريات الحياة الإنسانية بصورة عامة، وما يقع للأفراد والمجتمعات من أحداث على الأصعدة كافة، سواء في ذلك ما يمسّ الوجود البشري وما يرتبط بنظام الطبيعة المحيطة بالإنسان وما يمكن اعتباره مستقبل الوجود المادي للعالم.

وقد عالج أوغسطين نظام المُلكية ومصدرها المقدّس، ورأى أن من واجب الدولة العمل على حمايتها والدفاع عنها. وعالج نظام الرقيق أو العبودية الذي كان منتشراً في تلك الفترة التاريخية، وذهب إلى القول بأنه يمثّل ظلماً من وجهة النظر الإنسانية المجرّدة، إلا أن النظرة المنصفة يجب أن تراه بوصفه نظاماً ناشئاً عن خطيئة الإنسان، فهو يوقع الجزاء الرادع على البشرية(٢١).

ونمت بتأثير ذلك مشاعر العداء تجاه نظام الرق، وظهرت تيارات إصلاحية وشعبية نحو العمل من أجل القضاء على النظام الاجتماعي الطبقي، وسادت الدعوات إلى الأخذ بمبادئ المساواة والعدالة والإخاء والتسامح في المجتمع الإنساني، دون تفريق بين أفراده الذين يعتبرون «أبناء» الرب، والذين يجب أن يتنافسوا في العمل على كسب الغفران والخلاص من آثار الخطيئة، وذلك عن طريق التضحية بما هو أرضي زائل وكسب ما هو خاص بملكوت السماوات.

وتظهر في مؤلفات أوغسطين آثار الثقافات المتغايرة التي نهل منها، إذ أقبل

---

(٢١) انظر: المصدر نفسه، ص١٥٧.

على تعاليم المسيحية من خلال النصوص الدينية، واعتمد على أطروحات الفلسفة اليونانية التي اطلع عليها ولاسيما الأفلاطونية، واستفاد من الثقافة الفارسية التي عرف قضاياها من خلال عقائد «المانوية» التي آمن بها فترة من حياته، واقتبس من الثقافة اللاتينية ما كوّن اتجاهه البحثي ونظرته السياسية. فكانت معالجاته ـ التي أتت نتيجة لهذه الروافد الثقافية جميعاً ـ شاهداً على ما تطلّع إليه من شمولية الحلول التي اقترحها للشؤون الاجتماعية المشكلة.

وأبرز ما يبدو من ثقافة أوغسطين الدينية المسيحية في آرائه الاجتماعية، ذلك الاتجاه الاعتقادي الذي جعله يرى في الديانة المسيحية ـ التي عرفها عن طريق القديس أمبروزيوس ـ عدداً من التجلّيات أو الصور(٢٢).

ـ فقد ظهرت له المسيحية بوصفها مذهباً في الخطيئة والحب واللطف.

ـ وظهرت له في شكل فكرة كليّة، هي فكرة الكنيسة الأبدية التي ابتدأت بآدم وستنتهي بملكوت الله.

ـ وظهرت له بحسبانها تصاعداً للإنسان الروحي، من حيث أن المسيحية تضع قيماً متصاعدة في الحياة الإنسانية، وتنتهي بالقيمة العليا ـ قيمة الإنسان في ملكوت الله.

وبدت عناصر هذا الاعتقاد الديني لأوغسطين نفسه ـ على مستوى النظر في التنظيم الاجتماعي للدولة ـ تمثّل مذهباً عقلياً، يدعو إلى الحقيقة عن طريق العقل، بصرف النظر عن كل سلطة كتابية أو دينية؛ وذلك على نحو ما سيظهر ـ أيضاً ـ عند المفكرين المسيحيين والمسلمين الآخرين في فترات تاريخية لاحقة.

ولذلك رأى أوغسطين أن السبب الحقيقي لانحلال الدولة الرومانية يكمن في

(٢٢) انظر: فلسفة العصور الوسطى، لعبد الرحمن بدوي، ص١٦.

إعراضها عن الأخذ بمبادئ المسيحية السمحاء، وأن تفسّخها يكمن في ابتعادها عن «المحبة» التي تدعو إليها. وهذا من ما يشير إلى أنه رأى «قيام الدولة ضرورة اجتماعية يفرضها تطوّر المجتمعات البشرية» بمثابة نتيجة لوجود الغرائز في الطبيعة الإنسانية، وليست شيئاً عرَضياً مؤقتاً، معتمداً غير قليل من أطروحات أفلاطون عن «الفضيلة».

وقد أشار عبد الرحمن بدوي إلى أن أوغسطين «قرأ كتب الأفلاطونية المحدثة، وهو يتحدث عنها حديثاً كله الإعجاب؛ ولكنه لا يذكر لنا أسماء الذين أثاروا عاطفة الإعجاب عنده. وليس من شك في أنه يشير إلى أفلوطين، وهو الذي جعله يعجب كل الإعجاب بالأفلاطونية المحدثة ..

والعامل الأساسي الذي جعله يعجب بالأفلاطونية المحدثة، وجود نزعة عقلية فيها. ثم إنه رأى الأفلاطونية المحدثة تتفق تماماً مع العقائد المسيحية. وقد رأى خصوصاً فيما يتعلّق بفكرة "اللوغوس" أن استهلال الإنجيل الرابع يتفق معها؛ وكذلك فكرة النور»(٢٣).

واعتبر أوغسطين سلطة الحكومة في الدولة مستمدة من الله مباشرة، وهذا ما جعل الغاية الرئيسة لوجود الدولة ـ عنده ـ متمثلة في خدمة الأغراض الدينية، وفي قمتها تحقيق السعادة للناس على الأرض وفي الآخرة. فربط بين السلطة السياسية والكنيسة، جاعلاً الأسبقية لسلطة الدين التي لا بدّ من إشرافها الكلّي بغية الفوز بالحياة الآخرة، ولو اقتضى ذلك التضحية بالحياة الدنيا.

وأرجع أوغسطين ـ على نحو تعليلي ديني ـ مجمل العرى والوشائج التي تربط علاقات الناس فيما بينهم وفي أحوالهم المختلفة، إلى أطروحات دينية إيمانية؛

---

(٢٣) فلسفة العصور الوسطى، ص١٩.

حتى لقد حكم بأن انحلال الدولة اليونانية قبل المسيحية هو عدم الإيمان بالآلهة اليونانية القديمة، أو انحلال عُروة الدين اليوناني من نفوسهم.

وتناول بالبحث في كتابه «مدينة الله» ألفافاً شتّى من مظاهر الحياة الفردية النفسية والاجتماعية العامة، من دينية وعلمية وفنيّة، على امتداد أحقاب تاريخية متطاولة، في محاولة لاستخراج نظرة تؤيّد هذا الاتجاه الفكري الاعتقادي عنده. وحكم أنّ «المثل الأعلى» الذي تبلغه الدولة لا يتحقق إلا بالمسيحية، أي من خلال النموذج الذي ترسمه التعاليم المسيحية للمجتمع الإنساني.

وهذا يعني ـ في ما يعنيه ـ أن الدولة المثلى التي تصوّرها أوغسطين ليست دولة علمانية خالصة، ولا دينية خالصة كذلك؛ بل هي دولة جامعة للطابعين العلماني والديني في الوقت نفسه. ولكنه ذهب إلى أنّ هذه الدولة سيكون في طليعة مهماتها الأساسية تحقيق ما يتصل بالحياة الدينية، أي أنها ستعمل ـ بكل ما أوتيت من قدرة ـ من أجل تحقيق السعادة على الأرض من خلال عملها على تحقيق السعادة في الآخرة لأبنائها.

وقد رأى أن هذا الأساس هو الذي يجعلنا قادرين على تحديد العلاقة بين الدولة والكنيسة. «فالأخيرة تشرف على الأولى، من أجل توجيهها إلى الحياة الآخرة، والدولة تساعد الكنيسة على تحقيق أغراضها. وظاهر من هذا أن النصيب الأكبر هو للكنيسة. ولكن يلاحظ مع ذلك أنه لم يشأ أن يفصل بين الاثنتين؛ بل جعلهما مرتبطتين تمام الارتباط. فعن هذا الارتباط الوثيق يمكن أن يقوم السلام في الأرض»(٢٤).

---

(٢٤) عبد الرحمن بدوي: المصدر نفسه، ص٣٩.

وأقام أوغسطين سلوك الإنسان الأخلاقي على صلته بالله، الذي عدّه مصدر الحقيقة والخير في الوقت نفسه. وحكم بأن الحياة السعيدة هي النعيم في الله ومن أجل الله، ولذا فإن كل شيء غير هذا في الحياة لا يمكن أن يكون مصدراً للسعادة؛ فالسعادة والحقيقة شيئان مترادفان.

وانطلاقاً من هذا المبدأ التصوّري غدا التغيير في وجهة النظر إلى القوانين والتشريعات الاجتماعية للأفعال الإنسانية، مسألةً لا مجال إلى الإعراض عن تحديدها. فاتجه نحو صياغة تخدم الاتجاه الديني العام، ليتسنّى له القول بأن الصيغة الاجتماعية المثلى للحياة الإنسانية هي تلك التي تتخذ من ملكوت الله غرضاً لها.

ونشأ عن ذلك ـ عند أوغسطين ـ أن تبدو «معرفة الخير ومحبة الله» أبرز المحدّدات في كل فعل، وهما المقياس في سلوك الفرد والجماعة على حدّ سواء. واقتضى هذا أن يتمّ التوحيد بين «القانون الطبيعي» الذي يحكم العالم و«القانون الأخلاقي» الذي يحكم المجتمع، على نحو يجعل من وحدتهما قانوناً أبدياً لا يتغيّر بتغير الزمان والمكان، فهو مودَع في نفوس البشر ومبثوث في الوجود بأمر من الله وبصدوره عنه في الوقت نفسه.

وقد قسم النفس الإنسانية ـ على طريقة أفلاطون وغيره ـ إلى ثلاثة أنواع أو أوضاع أو تمايزات: نفس عاقلة ونفس غضبية ونفس شهوية، ولكنه أطلق عليها أسماء أخرى مستمدة من بحثه الديني، فقال إنها تمثل: الوجود والمعرفة والإرادة.

وذهب إلى أن هذا التقسيم هو «الثالوث» المسيحي عينه، فأقانيم الثالوث تقابل الأقسام الثلاثة المذكورة للنفس، وهذا ما ورد في «سفر التكوين» الذي أفاد

أنّ «الله صنع الإنسان على صورته»، ولما كان مكوّناً من ثلاثة أقانيم، كانت نفس الإنسان من صور ثلاث.

وأدخل تحت الإرادة الإنسانية، أو العشق، وجدانات ثلاثة أيضاً هي: الشهوة والغبطة والخوف، واعتبر الإرادة حرّة ـ محاولاً التوفيق بينها وبين الفعل الإلهي ـ فقال بأن الأعمال الحرّة كانت في علم الله منذ القِدَم. فإرادة الإنسان باعتبارها معلومة لله قد وجدت في الفعل الأول، وباعتبارها تصدر عن الإنسان باختياره تعتبر اختياراً من جانب الإنسان.

ولم يخف أوغسطين إعجابه بأفلاطون، وإن كان لم يشر إلى جميع ما اقتبس منه، ومما قاله في ذلك: «أفلاطون، أحكم أهل زمانه وأعلمهم. ما نطق بحرف إلا وصار كبيراً، وما قال شيئاً إلا واستحال أن يعود صغيراً .. وحسبنا أن نقتطع منه بعض العبارات حتى نجعل منه مسيحياً».

وقد لاحظ كثير من الباحثين أنّ القديس أوغسطين ـ بسبب موقفه الديني ـ قد أقرّ بدور للحرية الإنسانية، إلا أنه اختزل الإنسان ـ من جهة ثانية ـ إلى نوع من العجز الذي تستعبده النعمة الإلهية بصورة تامة. «والحل الذي اقترحه لمسألة خطيئة آدم وانحطاط ذرّيته، وكذلك لمسألة النعمة التي يدين لها بخلاصه، يستتبع الجبر. فالإنسانية ـ في نظره ـ غارقة في الخطيئة إلى حدّ أن طبيعتها، التي غدت كتلة من الخطيئة والفساد والهلاك، تحول بينها وبين أيّ صبوّ نحو الخير. وعلى هذا، فإن الخلاص لا يمكن إلا أن يكون من صنع الله وحده»(٢٥).

فهذا الموقف ـ وغيره من اتجاه اعتقادي ديني ـ ما جعل مذهب أوغسطين ينفي وجود قيمة حقيقية للأفعال الإنسانية، حتى إن بعض المفكرين المسيحيين

(٢٥) ميشيلا فيديريكو سياكا: معجم الفلاسفة، ص١١٠.

اللاحقين - الذين لم يجرؤوا على نقد أطروحات أوغسطين أو معارضتها - لجؤوا إلى تعليلات تجعل للحياة الاجتماعية والقوانين والتشريعات النافذة في الدولة شيئاً من المعنى أو القيمة، وتبعدها عن تلك الجبرية الصارمة.

الفصل الرابع
المفكرون المسلمون والعصور الوسطى

تشير بعض المصادر الإسلامية إلى أن تدوين بعض الكتب قد ابتدأ في عصر الخليفة معاوية بن أبي سفيان، وأنه لم ينتظم أمر التدوين الرسمي إلا في أواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي، حين ابتدأت حركة الترجمة عن اللغات الأجنبية، ولم يتسع التدوين إلا في الربع الأخير من القرن الثاني الهجري بعد إنشاء أول ورشة لصناعة الورق في البلاد العربية.

ورأى المستشرق الإيطالي «نالّينو» أنه ربما كان كتاب «أحكام النجوم» لمرقس الحكيم هو أول ترجمة دوّنت بالعربية؛ وقال آخرون بل هو كتاب اهرن بن المبين في «الطب»، وجده عمر بن عبد العزيز في بعض خزائن الكتب، فأمر بإخراجه ووضعه في مصلاّه واستخار الله في إخراجه للمسلمين للانتفاع به، فلما تمّ له ذلك أربعون صباحاً أخرجه إلى الناس(١).

وقيل إنّ الترجمات تتابعت بعد ذلك، وأنّ التدوين ظهر على يد عبد الله بن أبجر الكناني، الذي كان قد أقام في الإسكندرية ودرس الطب فيها، وأسلم على يدي عمر بن عبد العزيز، ونقله إلى الشام. وشارك في ذلك: عبد الحميد بن يحيى الكاتب، وجبلة بن سالم الذي نقل لهشام بن عبد الملك بعض كتب التاريخ

---

(١) حكاه «محمد كرد علي» في كتابه: خطط الشام، ج٤ ص٢٤.

القديم ورسائل أرسطو، وقيس بن قنان بن متى كاتب عبد الملك بن مروان، والحصين بن قيس وأسامة بن زيد التنوخي، وغيرهم من النصارى الشاميين الذين اضطلعوا بعبء التدوين في تلك الحقبة(٢).

وقد شهدت حركة الثقافة العربية نشاطاً ملحوظاً في القرن الثامن الميلادي، منتصف القرن الثاني الهجري، بتأثير ترجمة آثار المفكرين اليونانيين الكبار، بعد نقلها إلى السريانية والعبرية أو عن اليونانية مباشرة وغيرها من لغات، مواكبة ما قام به مؤسس بغداد (١٥٨هـ ٧٧٤م) الخليفة العباسي «أبو جعفر المنصور».

ونبغ في هذا المجال عدد غير قليل من المترجمين، الذين وصلتنا أخبارهم مقرونة بالكتب التي ترجموها، ومن أشهرهم «يوحنا بن البطريق» الذي كان في ما ترجمه بعض مؤلفات جالينوس وإبقراط الطبية، و«قسطا بن لوقا» البعلبكي. وقد ترجمت رياضيات أقليدس والمجسطي لبطليموس في هذا العصر أيضاً، إلا أن ترجمتها أعيدت بإتقان أكثر في ما بعد، أيام الرشيد والمأمون.

ومن كبار المترجمين «يوحنا بن ماسويه» الطبيب تلميذ «جبريل بن بختيشوع»، الذي قيل إنه ترجم بعض المخطوطات التي جلبها الرشيد من بلاد الروم. وأعظم المترجمين «حنين بن إسحق» العالم النسطوري، الذي قدِم من الحيرة وتولّى أعمال الترجمة في عهد المأمون، فكان مما ترجمه: مؤلفات جالينوس وإبقراط وديوسكوريدس وجمهورية أفلاطون ومقولات أرسطو وطبيعياته وأخلاقياته.

وأشار عمر فرّوخ ـ في ما يتصل بالتطور المجتمعي في العصر العباسي ـ إلى أن «البيئة العربية لم تتقلب فجأة، بل بدأ التبدّل فيها منذ خرجت جيوش الفتح إلى أقطار العالم في الشرق والغرب، ومنذ أخذ الإسلام يسود بين غير العرب،

---

(٢) محمد أسعد طلس: تاريخ العرب. م١ ص٢٢٤.

ومنذ شرع البدو يتخلّون عن سكنى البادية وينزلون الحواضر، ومنذ شُغف الفاتحون العرب الساميون بالجمال الآري فتزوّجوا الفارسيات والتركيات والروميات؛ إلا أن هذا التبدّل التدريجي كان قد بلغ مع قيام الدولة العباسية مبلغاً لفت الأنظار»(٣).

ولقيت المؤلفات العلمية والاجتماعية والفلسفية المترجمة إقبالاً متزايداً، ولاسيما بعد أن قام الخليفة العباسي «عبد الله بن هارون» المشهور بلقب «المأمون» بإنشاء مدرسة خاصة لترجمة الكتب ذات الموضوعات المختلفة إلى اللغة العربية، عام (٢١٧هـ ٨٣٢م) باسم «بيت الحكمة»❖، وكان من أبرز أعلام المترجمين فيها «حنين بن إسحق» وابنه «إسحق بن حنين».

وقد شملت النزعتان الأفلاطونية والأرسطية دراسات المفكرين المسلمين الاجتماعية، كما شملت من قبل دراسات المسيحيين، مع إدخالهم المعطيات الدينية الإسلامية إلى نطاق التصوّرات الاجتماعية التي ارتآها كل مفكر في كتاباته طريقاً مناسبة لرسم صورة المجتمع المرتجى قيامه.

وظهرت تأثيرات الأنظمة الرومانية الاجتماعية واضحة في ما كتبه المفكرون المسلمون عندما تناولوا المعضلات الاقتصادية والإجراءات القانونية والتنظيمية الإدارية والسياسية للمجتمع الجديد الذي تشكّل عبر سنين عديدة تبعاً لظروف متفاوتة كثيرة، ولاسيما في الأقطار التي وصلوها من بلاد الشام والعراق وإيران وتركيا وما حولها من مناطق غطّاها الفتح الإسلامي.

وتشير الدراسات التفصيلية المقارنة إلى مقدار كثير من الذي استمدّه

---

(٣) تاريخ الأدب العربي، ج٢ ص٣٧.

❖ انتهت خلافة المأمون بعد سنة من تأسيس هذه المدرسة، وخلفه «محمد بن هارون» المشهور بلقب «المعتصم بالله» حتى (٢٢٧هـ).

المشـرّعـون والإداريون والمجـتـهـدون المسلمـون من النصـوص والقـواعد العـمليـة والإجـراءات التي كانت مطبّقـة في تلك البلدان، والتي أبقى المسلمون عليها لأنها لم تصطدم بأصول العقائد الإسـلامية، وسادت على نحو جعلها تتصف بالصبغة الإسـلامية على نحو تدرّجي؛ حتى أغفل كثير من الباحثين الإسـلاميين ذكر صلتها بما انحدرت عنه من أصول، وعدّوها بمثابة إجراءات وأنظمة اجتماعية إسـلامية دون حرج.

يقـول فـرّوخ: «إن شكل الـدولة والحكومـة الذي كـان للعـرب قـبل الإسـلام لم يصلح للإمبراطورية الجديدة وللمجتمع الجديد. وكان للبلاد المفتوحة حكومات فلم يستنكف العرب أن يستفيدوا من اختبار مَن نزل في تلك البلاد قبلهم من الدول، فاستعانوا بالأنظمة القديمة وبرجال الدول القديمة. وبما أن الفرس هم الذين ساعدوا العباسيين على نيل الخلافة لم يكن مستغرباً أن يلقي العباسيون قياد دولتهم إلى الفرس جملة، حتى أصبحت الدولة العباسية فارسية في كل شيء، وحتى أصبح الفرس والخراسانيون خاصة يُدعون "أبناء الدولة". فأثار ذلك نقمة العرب والشيعة منهم خاصة على العباسيين»(٤).

وكان القرن الرابع الهجري (٩١٢ ـ ١٠١٠م) عصراً مميّزاً جداً في حياة العرب والمسلمين في كل جانب، إذ عمد «البويهيون» إلى وصل تاريخ دولتهم بتاريخ الخلافة العباسية، فتركوها أداة بأيديهم، وحكموا البلاد فعلاً تاركين لها السلطة الاسمية الظاهرة. وآثروا أن تصل إليهم أموال الجباية من أيسر الطرق، فأقطعوا الأراضي وأسندوا المناصب لمن يدفع الأموال مقطوعة في كل عام أو فترة، حتى شمل ذلك أنظمة الرقابة (الحسبة) والقضاء(٥).

---

(٤) فروخ: المصدر نفسه، ص٣٩.

(٥) انظر: الدولة العباسية لمحمد الخضري، ج٢ ص٣٥٥ ومابعدها.

وقد أشار عدد من الدارسين إلى زمر من التأثيرات المتفاوتة، التي أنتجت مجموعة من الظواهر الاجتماعية الفاعلة في جهود المؤلفين والمشرّعين، على الأصعدة الجماعية المتعددة. وما ظهر من محاولاتهم الدائبة لوضع أسس تنظيم مجتمعات المسلمين في تلك الفترة، التي تميّزت بوجود كثرة الأجناس والجماعات في الأراضي التي دخلت في إطار البلدان المفتوحة أو بلغتها جيوش المسلمين.

وذكر فرّوخ أنّ «الأجناس والجماعات أخذت تتكتّل وتتراصّ وتنازع غيرها: كانت هذه الجماعات من العرب والكُرد والفُرس والتُرك والزَنج والآراميين والروم. وتبدّى خطر هذه الجماعات في اختلافها في المذاهب والآراء وفي تنازعها على ذلك الاختلاف، وخصوصاً بعد أن ضعفت سلطة الخلافة السنيّة وعمل بنو بويه على تشجيع الحركات المناهضة لأهل السنّة والجماعة ظاهراً وباطناً. وكثيراً ما قاد هذا النزاع إلى فتن وقتال في الشوارع بين السنّة والشيعة أو بين أتباع المذاهب السنّية أنفسهم.

وإلى جانب هذا النزاع المذهبي كان ثمّتَ نزاع فكري - وإن لم يخرج إلى قتال ظاهر - بين المسلمين وبين النصارى والمجوس والبوذيين، وكان هؤلاء يريدون أن يحاربوا السلطة السياسية في الإسلام من طريق الحركات والاتجاهات الفكرية المخالفة للإسلام»(٦).

ويلاحظ الباحث في تاريخ تلك المرحلة من تطور الأنظمة المجتمعية في مدن الحواضر المترامية الأطراف، ظاهرتين أخريين مهمتين على المستوى الاجتماعي فالسياسي والاقتصادي وغيرها، لعبتا أدواراً متفاوتة التأثير في الحياة العامة لتلك المجتمعات في البلاد الإسلامية، هما ظاهرتا: زواج العرب بغير العربيات،

---

(٦) تاريخ الأدب العربي، ج٢ ص٤٠٦.

ونشوء طبقة الرقيق والجواري.

فقد ظهر أنه من زواج العرب بغير العربيات نشأت «الخؤولة العجمية» في مقابل «العمومة العربية». ثم أضيف إلى ذلك ازدياد عدد «الموالي» وتعالي العرب عليهم، فبرزت نزعة «الشعوبية» التي بدأت بالقول بالتسوية بين العرب وغيرهم من الذين يجمع الإسلام بينهم، حتى استوى القول بأنّ غير العرب كانوا قبل الإسلام أفضل من العرب، ولجأت الشعوبية إلى العنف بغية إزالة سلطة العرب عن طريق المؤامرات والانتفاضات والحروب.

وأفاد فرّوخ ـ متابعاً ـ أن «من المظاهر البارزة في العصر العباسي نشوء طبقة الرقيق وطبقة الجواري خاصة: أبطل الإسلام الرقّ، ولكن الرقّ نفسه لم يزُل بل تبدّل معناه. لقد استمرّ نفر من المسلمين في استرقاق الأفراد والجماعات وامتهانهم في الأعمال الشاقة أو العادية .. ولقد نشأت في العصر العباسي طبقة من الرقيق ذكوراً وإناثاً لم يكن ينالهم من أذى الرق إلا أنهم كانوا يُباعون ويُشترون. أما في ما عدا ذلك فإنهم كانوا ينالون قسطاً كبيراً من التثقيف بالعلوم والفنون ومن الثروة والجاه والسلطة والنعيم. إن أمهات نفر كثيرين من الخلفاء كُنّ جواري»(٧).

وقد أثّر ذلك كله في البناءات النظرية التي حملتها إلينا مؤلفات المفكرين المسلمين، وكانت الطوابع المتفاوتة التي اتسم بها كل أثر تأليفي تختلف بحسب الأغراض التي اعتمدها كل من أولئك المفكرين، الذين جمع بينهم ـ من ناحية أخرى ـ نوعٌ من الاتفاق على جملة من المبادئ المستمدّة من تعاليم الإسلام نفسه، فلم يغادرها الكثير منهم إلا قليلاً أو دون قصد.

---

(٧) تاريخ الفكر العربي، ص٢٤٢.

وسنعرض في ما يلي مقاطع من ما قدمّه اثنان من المشتغلين بفلسفة الفكر الإسلامي، لبيان الأطروحات الأساسية التي اعتمداها في معالجة الشؤون الاجتماعية بصورة خاصة، والإشارة إلى بعض أهمّ الآثار التأليفية التي تُركت لنا في هذا المجال.

محمد الفارابي:

عُرف أول فلاسفة المسلمين ـ المولود في مدينة «فاراب» من بلاد التُرك ـ أبو نصر محمد الفارابي (٢٥٩هـ ٨٧٢م ـ ٣٣٩هـ ٩٥٠م) باسم «المعلم الثاني» إتباعاً له بالمعلم الأول أرسطو، الذي قلّده في أمور كثيرة، أهمها قوله بأن الإنسان الفرد مفطور على حاجته إلى الحياة في مجتمع، فهو محتاج إلى قوم يعاونونه على إشباع حاجاته المختلفة في الوقت الذي يقوم فيه هذا الفرد بدور معيّن في الحياة الاجتماعية.

كما تأثر بكثير من ما وجده عند أفلاطون، وخاصة تطبيقه المذهب العضوي في الحياة الاجتماعية، واعتباره المجتمع ـ مثل جسم الإنسان ـ يمرّ بمراحل النشوء والنضج ثم الهرم. وقد عني بربط السياسة بالأخلاق، وحوى كتابه «إحصاء العلوم» لطائف ما ذهب إليه في «العلم المدني» الذي هو بحثه عن أفضل صور مجتمع المدينة.

واشتمل كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» على تفصيل ما طرحه في كتابه «السياسة المدنية» حول ما رآه في طبيعة تكوين المجتمع، والسياسات الاجتماعية والاقتصادية والدينية والفكرية التي يجب أن يأخذ بها المجتمع، على اختلاف هيئاته وأفراده، بغية تحقيق التقدم والاستمرار في الحفاظ على الوجود القوي

والحياة السعيدة.

وقد أشار «هنري كوربان» إلى أن الفارابي كان «مفكراً شديد التديّن، ميالاً إلى الزهد والتقشف. عاش عيشة بسيطة بعيدة عن التكلّف، حتى إنه كان يتزيّا بزي أهل التصوف. وكان من طبعه اعتزال الناس، والخلوة إلى نفسه، زاهداً بأمور الدنيا، وكان يأنس لسماع الموسيقى كما كان هو نفسه عازفاً مرموقاً»(٨).

حكم الفارابي بأن المجتمع الإنساني يتخذ أشكالاً متفاوتة في درجة الرقي، أو ما دعاه «الكمال». وحكم بأنّ الاجتماعات الإنسانية نوعان، ينطوي كل منهما على ثلاث مراتب على النحو الآتي:

١. اجتماعات إنسانية كاملة، تضم حسب درجاتها في الكمال:
- العظمى: اجتماعات الجماعة كلها على المستوى الإنساني في المعمورة.
- الوسطى: ما يقع بين العظمى والصغرى من اجتماع.
- الصغرى: اجتماع أهل مدينة أو إقليم في جزء من مسكن أمّة.

٢. اجتماعات إنسانية غير كاملة، تضم حسب درجاتها في الكمال:
- العظمى: اجتماع أهل القرية وأهل المحلّة.
- الوسطى: اجتماع في السكة.
- الصغرى: اجتماع في منزل.

أما المعيار الذي اتخذه الفارابي للقول بوجود تلك الهوّة السحيقة التي صوّرها بين «المدينة الفاضلة» التي عدّها الشكل الأمثل للاجتماع الإنساني، و«المدينة غير الفاضلة» فهو مبنيٌ ـ عنده ـ على محتوى «الاعتقاد» الإيماني الذي يدين به المجتمع. وقد حكم بأن المجتمعات التي لا تدين بالإسلام هي مجتمعات ضالّة

(٨) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٢٤٣.

بالتعريف، وإن تفاوتت درجاتها وأوضاعها وتسمياتها وأشكالها بحسب نوعية اعتقاداتها الفاسدة أيضاً(٩).

وذهب أبو نصر إلى أن «الشكل الأمثل» للاجتماع الإنساني أو «الكمال» في أعلى درجاته هو اجتماع العالم كله في وحدة سياسية، وخضوعه لحكومة واحدة تجمع بيدها السلطات على اختلاف أنواعها، التشريعية والتنفيذية والقضائية، إضافة إلى إمساكها بزمام الإدارة والاقتصاد والحرب وإبرام المعاهدات، والتحكم بالأنظمة الاجتماعية المتعددة، بدءاً من الأسرة حتى اجتماع العالم(١٠). ورأى أن درجة الكمال ـ في جانبها العملي الاجتماعي ـ تتحدد بما تحقّقه مدن الأمّة من تعاون، يؤدي إلى ترابطها والإمساك بسياسة شؤونها الداخلية ثم الخارجية.

كما رأى أن غاية الاجتماع الإنساني هي تحصيل «السعادة» التي تتأتى عن طريق تطبيق ما جاء من الأوامر والنواهي في النصوص الدينية، وباستخدام الفعل الاجتهادي في التماس حلول للمشكلات الاجتماعية المستجدة، مستفيداً من ضرورة خضوع الأفراد للمجتمع، انطلاقاً من وجوب تغليب مصلحة الجماعة (الجسد كله) على مصالح الأفراد (بعض أجزاء الجسم) لكي تستمر الحياة الاجتماعية(١١).

وقد لاحظ أحمد الخشاب أن المجتمع الفاضل في نظر الفارابي هو الذي يؤدي فيه الإنسان عمله أداء تاماً، بفضل ما يسود علاقات هيئاته ووظائفها من توافق وتعاون، على غرار ما يجري في البدن السليم من تضامن بين الأعضاء وانسجام في وظائفها. وإذا كان رئيس المدينة الفاضلة كالقلب في الجسم، فإنه

---

(٩) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٧٩ ومابعدها.

(١٠) المصدر نفسه، ص٨٥ ومابعدها.

(١١) المصدر نفسه، ص ٨٧ ومابعدها.

لا بدّ أن تتوافر فيه خصال لا يتيسّر تحقّقها في كل عضو من الأفراد العاديين في المجتمع؛ الأمر الذي يعني امتناع أن يكون كل فرد صالحاً للرئاسة، التي رأى الفارابي أنها لا تصلح إلا بتوافر شيئين: أحدهما أن يكون الشخص معداً لها بالفطرة وبالطبع، والثاني أن يكون معداً لها بالهيئة والملكة الإرادية.

كما لاحظ أن الفارابي قد وصف حاكم المدينة الفاضلة بأوصاف يستحيل تحقيقها عملياً في شخص إنساني، هو فرد من مجتمع قائم في الواقع الحافل بالمتناقضات، وخاصة بسبب ما تفترضه من ارتباط ذلك الفرد بما سمّاه أرسطو «العقل الفعال» الذي جعله فوق عالم الكون والفساد، إضافة لما اشترطه الفارابي من تلقيّه نوعاً خاصاً من الوحي الرباني المباشر أو الهداية الإلهية على أقل تقدير.

وهذا وغيره من ما دفع الخشاب إلى متابعة ملاحظته السالفة برأيه القائل: «تبدو الآراء الطوبائية المثالية للفارابي في معالجته للشروط الواجب توافرها في رئيس المدينة الفاضلة.

إذ ينبغي أن يكون الرئيس فيلسوفاً أو نبياً وتكون نفسه كاملة متّحدة بالعقل الفعّال لأنه يجب أن يقّدر الأفعال التي في الملّة الفاضلة بالوحي بأحد وجهين أو بكليهما: أحدهما أن توحى إليه هذه كلها مقدّرة. والثاني أن يقدّرها هو بالقوة التي استفادها هو عن الوحي، ولا يتأتى ذلك إلا عن طريق اتحاد الرئيس بالعقل الفعال المنبعث عن الذات الإلهية انبعاثة الضوء من الشمس، فتمتزج نفسه بالنفس الكلية وتصبح معرفته معرفة إشراقية إلهية. وهذه النظرة تمثّل أقصى النظريات المثالية الفلسفية التي لا يمكن فيما نعتقد تحقيقها تحقيقاً كلياً»(١٢).

(١٢) التفكير الاجتماعي، ص٢٤١ وتاليتها.

ولاحظ كوربان في هذه المسألة أنه «يصحّ القول بالنسبة للرئيس الذي أضفى عليه الفارابي كل الصفات الخلقية والفلسفية أنه (أفلاطون في ثوب النبي محمد)❖. بل ينبغي القول، على الأصح، إن الاتصال بالعقل الفعال يتم بواسطة العقل. هذه هي حالة الفيلسوف؛ ذلك أن الاتصال هو مصدر المعارف الفلسفية كلها، كما أن هذا الاتصال يمكن أن يتمّ بواسطة القوة المتخيّلة ويصبح عند ذاك مصدر الإلهام والوحي والرؤى النبوية»(١٣).

ويضيف في موضع آخر قائلاً: «عند الفارابي يتصل الحكيم بالعقل الفعال عن طريق التأمل والنظر، كما يتصل النبي به عن طريق القوة المتخيلة فهي مصدر النبوة والوحي النبوي. وهذه النظرية ليست ممكنة إلا لأن جبريل، ملاك محمد، هو نفسه العقل الفعال .. إن توحيد ملاك المعرفة وملاك الوحي في كائن واحد لهو من مقتضيات كل فلسفة نبوية، ومذهب الفارابي كله متّجه هذا الاتجاه»(١٤).

وقد تحدّث الفارابي عن عوامل التماسك بين أفراد المجتمع، فقرّر وجود الضرورة العضوية والضرورة التشريعية، ورأى أن من أهم عوامل الترابط في الجماعة ذلك الاشتراك في الانحدار من أب واحد، وقرابة التصاهر ووحدة الجنس والسلالة، والاشتراك في اللغة واللسان، والاشتراك في التناسل وتشابه الخلق والشيم الطبيعية، والاشتراك في الصقع أو البيئة. وهي تشير إلى أهم ما

❖ وردت هذه العبارة على لسان «دي پور» في كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام» في معرض حديثه عن الصفات المميّزة لرئيس المدينة الفاضلة عند الفارابي، إذ قال: «يبرز الفارابي رئيسه في كل الصفات الإنسانية والفلسفية، فهو أفلاطون في ثوب النبي محمد».

(١٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٢٥٠.

(١٤) المصدر نفسه، ص٢٥١.

رآه من مجمل الروابط الاجتماعية التي قرّرها أفلاطون وأرسطو في مجتمعيهما على نحو ما ذكرناه.

وقد كان هذا المورد الذي تناوله المفكر المؤرخ ابن خلدون بتوسّع في ما بعد، دون إشارة إلى مصادره المباشرة، متصلاً بما تحدث عنه الفارابي ـ قبل ابن خلدون أيضاً ـ من «رابطة القهر والقوة والغلبة» في معرض كلامه عن المدينة الضالة(١٥).

فقد رأى الفارابي أن المجتمع خاضع سلفاً لتقدير الإرادة الإلهية، بمقتضى العقيدة الإسلامية، التي ترى أن الفرد والجماعة لا يستطيعان فعل أمر دون توفيق أو هداية أو تكليف من الله، وأن كل ما يجري في العالم محسوب منذ الأزل، وأن كل شيء يسير باتجاه هدف محدود له حتى الأبد، وأن الإنسان مفطور على نوع من الحرية تمكّنه من التمييز بين الخير والشر. فالمجتمع الفاضل هو ذلك الذي يتعاون أفراده جميعاً لإدراك أفضل درجات تجسيد «القيم المثلى» التي جاءت موصوفة في النص الديني.

وعني الفارابي بتفصيل السلوكات التي يقوم بها أبناء المدن الفاضلة والمدن غير الفاضلة، وأشار إلى تصنيفات تصوّرية كثيرة في كل مرتبة أو مستوى من العلاقات الاجتماعية، وردّ ذلك إلى عوامل مختلفة تتفاوت بين «الطبع» المركوز في البشر منذ خلقتهم و«العادة» التي تترسخ بتأثير الحياة الاجتماعية. كما عدّد أشكال الانحرافات التي قد تطرأ على المدن غير الفاضلة، ووصف أنواعها وأشار إلى بعض أسبابها.

ومن أهم الآراء التي قال بها الفارابي لدى عرض تفصيلاته التصورية

---

(١٥) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٠٦ ومابعدها.

والاسمية الاجتماعية، ما صرّح به في الموضع الذي أشرنا إليه من «آراء أهل المدينة الفاضلة» من اعتقاد بالأطروحة القائلة إنه يجب «أن ينتقص كلُ إنسان كلَ إنسان، وأن ينافر كلُ واحد كلَ واحد، ولا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة ولا يأتلفا إلا عند الحاجة، ثم يكون اجتماعهما على ما يجتمعان عليه، بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهوراً».

فرغم أن السبب الحقيقي الكامن لهذا الموقف يتمثّل في تسويغ الأوضاع الاجتماعية المتناقضة بين الناس، وأحوال الصراعات والتعارضات القائمة، باعتبارها نوعاً مقدّراً من الطبائع الفطرية للوجود الاجتماعي؛ فإنه ـ من جهة ثانية ـ كان اعترافاً بقصور التشريعات الاجتماعية المتوافرة بين يدي الفارابي عن الوصول إلى مجتمع متوازن تنتفي منه التناقضات وتسوده العدالة.

الحسين ابن سينا:

اشتغل الشيخ الرئيس حسين بن عبد الله بن سينا، مولود أصفهان (٣٧٠هـ ٩٨٠م ـ ٤٢٨هـ ١٠٣٧م) بما يمكن تصنيفه في إطار بحوث الاجتماع الإنساني، أو ما يتصل بمسائل علم الاجتماع، إضافة إلى أمور أخرى كثيرة تُعدّ الفلسفة على رأس قائمتها. وأهم ما وصلنا من ذلك ما نراه في بعض فصول كتابه «الشفاء» التي تحدث فيها عن الحاكم والمعاملات والأخلاق والعقود، مستفيداً من آراء أفلاطون والفارابي.

فقد انطلق ابن سينا ـ أيضاً ـ من ضرورة التعاون الإنساني، وقال بالتفاوت بين الأشخاص في المنزلة الاجتماعية، وبالتفاوت بين الطبقات الاجتماعية حسب مرتبة كل منها في المجتمع الواحد، وبالتفاوت بين المجتمعات الكبرى؛ معتبراً

التفاوت الاجتماعي بأشكاله المختلفة نوعاً من «الحكمة الإلهية» التي لا يمكن تغييرها. وأفاد أن الناس لو كانوا ملوكاً كلّهم لتفانوا فيما بينهم، ولو كانوا سوقة لهلكوا، ولو تساووا في الفقر لماتوا بؤساً، أو تساووا في الغنى لما استخدم أحد غيره، وعليه يلزم الاشتراك في الحياة الاجتماعية(١٦).

وأشار ابن سينا في كتابه «السياسة» إلى أن كل فئة من الناس «قانعة بما قسم لها، وكل ذلك من دلائل الحكمة وشواهد لطف التدبير، وأمارات الرحمة». وتحدث عن وجوه الكسب والإنفاق في المجتمع، وحددها بحسب مقتضيات ما جاء في النص الديني.

إذ انطلق من قناعته بأنه مادامت الأرزاق والأقوات تُكتسب وتُنفق، فلا بدّ أن يكون لها وجوه يجدر اتباعها للاكتساب والإنفاق، ووجوه أخرى يجب تجنّبها. ورأى أن الوجوه الأولى تؤدي بالمرء إلى صلاحه واستقامة حياته، في حين أن الوجوه الأخرى تؤدي به إلى الفساد واضطراب حياته(١٧).

وذهب إلى أن المجتمع منقسم إلى ثلاث فئات، هم: المدبّرون، والصنّاع، والحفظَة. ورأى أن الحاكم ينصّب في كل جنس منهم رئيساً، ينصّب - بدوره - رؤساء تحته ونوّاب لهم يلونه، إلى أن ينتهي إلى تحقيق كفاية الناس في المدينة، فلا يبقى أحد منهم محتاجاً أو ليس له مقام محمود(١٨).

أما الغاية العملية التي يرمي المجتمع - المدينة إلى إدراكها عند ابن سينا، فهي «تنزيه النفس واستكمال قوّتها النظرية، باكتساب المعرفة، حتى تعرف ما فوقها،

---

(١٦) المدخل إلى فلسفة ابن سينا، لتيسير شيخ الأرض، ص١٣١ ومابعدها.

(١٧) ابن سينا: السياسة، ص٣.

(١٨) انظر تفصيلات في: تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب لمحمد لطفي جمعة، تاريخ الفلسفة العربية لجميل صليبا.

وتتصل بالعقل الفعّال، وتصير عالماً عقلياً مجرّداً».

وقد عمد في مواضع كثيرة من كتبه إلى وضع مراحل للمعرفة سمّاها بأسماء: القوة الهيولانية، والقوة الممكنة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد(١٩)؛ ولكنه لم يجب إطلاقاً على السؤال الدائم المتجدّد: من أين تحصل المعرفة في العقل؟ وبقي كلامه مجرّد صياغات لفظية تصوّرية للمعطيات التجريبية والتأملية عن القوى النفسية في ذلك العصر.

فقد أعاد جميع الموجودات ـ بسبب وجودها الشكلي المفروض ـ إلى واجب الوجود، وعزل هذا الموجود الواجب الوجود بذاته، فجعله لا مبدأ له بوجه من الوجوه، ولا سبب على نحو من الأنحاء. فوصل إلى النتيجة الصورية المتضمّنة في فروضه، والتي تفيد إقرار استحالة أن يكون كون الكلّ عنه على سبيل قصد منه أو على سبيل الطبع. واكتفى بإيراد مسلّمته الاعتقادية القائلة في هذا الشأن: إنّ مجرّد كونه عقلاً محضاً يعقل ذاته، لا بدّ أن يلزم عنه وجوب صدور الكلّ عنه(٢٠).

ورأى ابن سينا: «أن معاني جميع الأمور الكائنة في العالم مما سلف ومما حضر ومما يريد أن يكون موجودةٌ في علم البارئ والملائكة العقلية من جهة، وموجودة في أنفس الملائكة السماوية من جهة (أخرى) .. وإن الأنفس البشرية أشدُّ مناسبةً لتلك الجواهر الملَكية منها للأجسام المحسوسة، وليس هناك احتجاب ولا بخل، إنما الحجاب للقوابل: إما لانغمارها في الأجسام وإما لتدنُّسها بالأمور الجاذبة إلى الجنبة السافلة، وإذا وقع لها أدنى فراغ من هذه

---

(١٩) أبرز الأمثلة على ذلك ما ذكره في: النجاة، ص١٦٥ وتاليتها. رسالة في أحوال النفس، ص٦٥ ومابعدها. الإشارات والتنبيهات، ج٢ ص٢٦٩ ومابعدها.

(٢٠) ابن سينا: النجاة، ص٢٧٤.

الأفعال حصل لها مطالعة لما تمّ»(٢١).

ويبدو للمعقولات عند ابن سينا ثلاثة أوضاع في الوجود:

- وجودها في العقل الفعال.
- وجودها في الأعيان وجوداً طبيعياً غير مفارق للمادة.
- وجودها في العقل الإنساني مجرّدة عن اللواحق الحسية.

وقد عدّ هذه الثلاثة الأوضاع من الوجود متساوقة ومتطابقة، انطلاقاً من موقفه الذي افترض في العقل استعداداً لتجريد المعاني العقلية من الصور الحسيّة، وقدرة العقل على قبول الصور التي تشرق عليه من العقل الفعّال، حيث يرتقي بقوة الحدس من «عالم الخلق» إلى «عالم الأمر». ففي هذه الحال يرى أبو علي الإنسانَ ينقلب سرُّه إلى «روح قدسية محضة، وينقشع عنه الحجاب، وتشرق عليه الحقائق إشراق الشمس على الماء الصافي»(٢٢).

ولا يحتاج الباحث المختصّ إلى كثير عناء ليتأكد من دقة ملاحظة «جميل صليبا» حول الصيغة التصوّرية لهذا الموقف السينائي المعرفي، إذ أفاد قائلاً(٢٣): «إن هذا الوجود الثلاثي للمعقولات ضربٌ من التوفيق بين الأفلاطونية والأرسطية. فالكليات الأزلية الموجودة في العقل الفعال شبيهة بمُثل أفلاطون، والكليات الملحوظة في الأعيان الموجودة في الأذهان ليست سوى تعبير عن نظرية التجريد الأرسطية. والفرق بين أفلاطون وابن سينا أن الأول جعل المقولات الأزلية قائمة بذاتها، على حين أن الثاني جمعها في جوهر العقل الفعال ليفيضها

---

(٢١) ابن سينا: الشفاء، ص١٧٣.

(٢٢) ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص٦٧.

(٢٣) تاريخ الفلسفة العربية، ص٢٦١.

منه على العقل الإنساني».

وقد أظهر ابن سينا في رسالته «حي بن يقظان» أن سلوك طريق المعرفة الصحيح يقضي بأن يصل السالك إلى ينبوع الشباب الدائم، حيث يسطع نور الله، بعد أن يتخلّى الإنسان عن رفقاء الطريق، الذين هم: الغضب والشهوة والمادة(٢٤).

وعلّق دي بور على الجانب المعرفي لهذه الرسالة بقوله: «حي بن يقظان هو هادي النفوس الناطقة الإنسانية، وهو العقل الفعال، آخر العقول الفلكية، وهو الذي يؤثر في العقل الإنساني»(٢٥).

وهذا من ما أكده ابن سينا نفسه، حين وصف حالة السالك إلى معرفة الوجود الإلهي، في حديثه عن «مقامات العارفين» حيث قرّر أن العارف يرتقي من درجة الإرادة إلى درجة الرياضة، ومن درجة الرياضة إلى درجة النّيّل، حتى يصبح سرّه مرآة مجلوّة يحاذي بها شطر الحق. فتدرّ عليه اللذات العالية، ويفرح بنفسه لما أثِرَ به من الحق، فلا يرى غير الذات الإلهية وإن كان لا ينحلّ فيها، فيجتاز أفق الطبيعة إلى الأفق الأعلى.

وتحفّظ أبو علي تجاه هذه الرتبة، فجعلها من نصيب عدد قليل نادر من البشر، فقال: «جلّ جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد، أو يطّلع عليه إلا واحد بعد واحد»(٢٦).

وذهب إلى ضرورة السير على نهج الأسلاف، في ما ذهبوا إليه من القيام

---

(٢٤) انظر كتابي: ابن طفيل في موقفه الفلسفي، ص٢٥١ وتاليتها.

(٢٥) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص١٨١.

(٢٦) الإشارات والتنبيهات، ج١ ص٢١.

بالسلوكات التي تنحو نحو الخير والمعروف، وتبتعد عن الشر والمنكر، والتقيّد بأهداب الأخلاق التي حـدّدها النص الديني. وحكم بأنّ «العـامي أحق الناس باتباع الأخلاق والعادات التي سنّها الشارع، حتى يتعوّد الأفعال الجميلة بتكرارها مراراً كثيرة وزماناً طويلاً».

وقضى بأنه يجب «أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع، يفرضه شارع متميّز باستحقاق الطاعة، لاختصاصه بآيات تدلّ على أنها من ربّه».

ولكنّ ذلك عند ابن سينا لا يبدو ـ كما هي الحال عند غيره من الفلاسفة الدينيين ـ طريقاً إلى «اجتماع الناس في الجنة أو النار» بعد البعث والحساب، بمقتضى الوعد والوعيد اللذين أتت النصوص الدينية المقدسة على ذكرهما.

فقد لاحظ فرّوخ أن: «المعاد عند ابن سينا ليس معاداً شخصياً فردياً، ولكنه معـادٌ كليّ للنفس الكلية بما هي نفس، أو بكلمة أوضح: إن المعاد عنده ليس "اجتماع الناس" في جنة أو نار (بالمعنى الديني) ولكنه "اتحاد النفوس الجزئية" بعد أن تفارق أبدانها في عالم واحد هو النظام الشامل الذي يسيطر على جميع الكائنات»(٢٧).

ويلحق بهذه الإدانة الاعتقادية للفكر السينائي ما خسره على مستوى الحياة الاجتماعية بسبب نظرته التوفيقية بين العقائد الإسلامية والأفلاطونية والأرسطية وإضافات أخرى، وخاصة ما تعلّق منها بتفسيره وجود «الشر» في العالم.

إذ حكم ابن سينا أن الشرّ يلحق الأشياء من طباعها التي طُبعت عليها: فإذا كان في طباعها ما هو بالقوة، كانت متلبّسة بالمادة، فلحقها الشر من أجل المادة

(٢٧) تاريخ الفكر العربي، ص٤٢٣.

التي في طباعها. وتصوّر أن الشرّ يلحق المادة لأمرين:

- ما يعرض لها في نفسها.
- وما يطرأ عليها بعد ذلك.

فجعل وجود الشر لا ينفي وجود العناية الإلهية لسببين(٢٨):

- أن جميع أسباب الشرّ موجودة تحت فلك القمر، وهو صغير إذا ما قيس ببقية الوجود.
- أن الشر يصيب أشخاصاً معيّنين في أوقات محدودة، وهو لا ينال الجميع، فالأنواع محفوظة ولا ينالها الشر الحقيقي.

هكذا بدا في تصوّر ابن سينا أن الشر لا يمكن استبعاده من العالم، فوجوده في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير، نظراً لأن نظام الكل هو العناية.

وقد بنى ذلك على اعتقاده أن الخير مقتضى بالذات، وأن الشر مقتضى بالعرَض، وأن واجب الوجود قدّر كلاً منهما بقدر(٢٩). فعاد إلى تشكيل الحكمة الإلهية والوجود الإلهي حسب تصوّره الخاص للوجود، انطلاقاً من رغبته الجامحة في التوفيق بين العقل والنقل، رغم ما يشتمّ من «جبرية» في قضية «تقدير» الخير والشر بغية تحقيق نظام الكل، الذي يستدعي وجود الشر ضرورةً ولو كان بالعرَض.

مفكرو العصور الوسطى

تابعت النظرة إلى الفلسفة ودراسات الشؤون الاجتماعية تغيُّراتها خلال ما

---

(٢٨) ابن سينا: إلهيات الشفاء، ص٤١٧.

(٢٩) المصدر نفسه، ص٤٢١.

يسمّى بالعصور الوسطى الأوروبية، والتي سمّيت الاتجاهات البحثية التي ظهرت فيها بالمذاهب «المدرسية» لأنها كانت تدرّس في مدارس تلك البلدان، خلال الفترة التي بدأت من «يوحنا أريجين» في القرن التاسع الميلادي، واستمرت حتى «وليم الأوكامي» في القرن الرابع عشر.

فقد أمر «شارلمان» بإنشاء مدارس كثيرة في أنحاء دولته، التي انتشرت في فرنسا وألمانيا، لتثقيف رجال الدين غير المترهّبين في البداية، ثم غدت مراكز إشعاع ثقافي خلال الفترات اللاحقة. ويرجع فضل كبير في تنظيم هذه المدارس إلى الفيلسوف ألقوينوس (توفي٨٠٦م) الذي أنشأ مدرسة مدينة تور. وقدّمت هذه المدارس في بداياتها شذرات من «أورغانون» أرسطو وشذرات من أفلاطون، ثم زاد ما تقدّمه وتنوّع مع ابتداء ترجمة كتب أرسطو إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر، عن اللغتين العربية والعبرية(٣٠).

واتسم القرن الثالث عشر في أوروبا بنشاط وافر في حقل ترجمة الآثار الفلسفية والعلمية، فشمل كتب المنطق والأخلاق والسياسة والطب والفلك، سواء كان ذلك عن الكتب العربية أم اليونانية ثم العبرية، ولاسيما بعد أن قام رئيس أساقفة «طليطلة» بتكليف ألمع مترجمي تلك الفترة بهذا الشأن، وهو «جند يسالقي» رئيس الشمامسة في تلك المدرسة، وكوّن حوله فئة عريضة من المتفرّغين لذلك، واشتهر «يوحنا الإشبيلي» و«جيروردو الكريموني»(٣١).

لقد بدأت ترجمة أعمال الفلاسفة من القرن الثاني عشر، فترجم كتاب «الشفاء» لابن سينا، ثم ترجمت بعض أعمال الفارابي والكندي، حتى ترجم عديد

(٣٠) انظر: فلسفة العصور الوسطى لعبد الرحمن بدوي، ص٤٣.

(٣١) انظر تفصيلات ذلك في: أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأوربية لعمر فرّوخ، ص٢٢ ومابعدها. المدخل إلى تاريخ الحضارة لجورج حداد، ص٥٣٦ ومابعدها.

من أعمال الفلاسفة المكتوبة بالعربية. واضطلع بهذه الأعمال مترجمون مسيحيون ويهود، أصبحوا جسر اتصال بين البلاد الإسلامية والبلدان الأوروبية.

وكانت طريقتهم الشائعة في الترجمة أن يضعوا الكلمة اللاتينية أو العامية الرومانية فوق اللفظ العربي، ثم يقوم كاتب مسيحي بوضع الصيغة الأخيرة للترجمة، بما جعل ترجمة الكتاب الواحد تنسب إلى أكثر من مترجم في بعض الأحيان، كما أدى ذلك إلى غموض غير قليل في الأفكار المنقولة.

وتحققت أقوى موجات الترجمة من اليونانية مباشرة، فغزت الجامعات الأوروبية وأوساط الباحثين والمفكرين، بعد أن أنشئت جامعة باريس ودخلت كتب أرسطو المترجمة إليها، ووضعت جميع مدارس باريس تحت إشراف هيئة واحدة. واشتهرت مذاهب ابن سينا والكندي والفارابي وابن رشد وغيرهم من المفكرين المسلمين ذوي الاتجاهات المختلفة.

وقد اختلفت طبيعة الترجمات المنقولة إلى اللغات الأوروبية، خلال العصور الوسطى، بين القرن الحادي عشر والقرن السادس عشر، إذ مرّت بما يشبه الانعطاف في نقل المعارف والعلوم المختلفة إلى الأوروبيين، فيما يقارب منتصف الفترة المشار إليها، وأدى ذلك إلى تغييرات هامة في التوجّهات الفكرية على الأصعدة كافة.

يقول عبد الرحمن بدوي[٣٢]: «كانت الترجمة في القرن الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر عن العربية مباشرة، أما في القرون المتأخرة فقد أصبحت الترجمة عن العبرية. ويلاحظ أن هذه الطريقة في الترجمة لم تكن سديدة لما هنالك من اختلاف كبير بين تركيب العبارة في اللاتينية وتركيبها في العربية ..

---

(٣٢) فلسفة العصور الوسطى، ص٨٨ وتاليتها.

كان جند يسالقي متأثراً كل التأثر بالفلاسفة المسلمين .. يشير باستمرار إلى ابن سينا وابن رشد والفارابي والكندي. إلا أنه يلاحظ أن أرسطو الذي عرفته أوروبا عن طريق العـرب لم يكن أرسطو الحـقـيـقي بل أرسطو في مـســوح أفلاطونية.

ولم يكن مصدر هذا أن الشراح المسلمين قد فهموا أرسطو هذا الفهم، بل كان بعض الكتب ينسب زوراً إلى أرسطو، وحقيقة هذه الكتب أنها كانت أفلاطونية محدثة».

وتقاسمت قوتان فاعلتان ذلك الخط المستمر للدراسات الفلسفية والعلمية والاجتماعية، أولاهما تتمثّل في النزعة الأفلاطونية، وتتمثل الأخرى في النزعة الأرسطية، رغم اشتراكهما في عدد من الخصائص العامة التي طبعت دراسات هذه الفترة التاريخية بطوابعها؛ وفي مقدمة ذلك: الصراع بين الأرسطيين والرشديين، والنزاع حول التفرقة بين العقل والنقل.

ويمكن أن نعدّ في سياق الزمرة الأولى من المفكرين كلاً من: يوحنا سكوت أريجين والقديس آنسلم وبطرس أبيلارد والقديس بوناڤنتورا ودونس سكوت. بينما نعدّ في سياق الزمرة الثانية من المفكرين كلاً من: روسلان وألبرتس الكبير وتوما الأكويني وأتباع الرشدية اللاتينية.

ورغم أننا لا نعدم وجود اتجاهات مزجت بين معطيات هاتين النزعتين ومرتكزاتهما العلمية، لأسباب منهجية وفكرية واجتماعية مختلفة، فقد كان القدر الأوفى من تطور الفكر الأوروبي في العصور الوسطى رهناً بما ينكشف له من آثار الفكر اليوناني، الذي تحقق الاطلاع على قدر كبير منه في نهاية القرن الثاني عشر ثم بداية القرن الثالث عشر، فتابع الفكر الاجتماعي دوره المؤثر

بإيقاع متسارع على نحو تدرُّجي مطّرد[٣٣].

لقد كان من أهم المبادئ ـ التي تميّزت بها هاتان الزمرتان في التفكير ـ ميل أصحاب النزعة الأفلاطونية (الاسميين) إلى توكيد تطابق العقل والنقل أو العقل والإيمان، وميل أصحاب النزعة الأرسطية (الواقعيين) إلى التمييز بين ميداني العقل والإيمان، فقالوا بوجود موضوعات من شأن العقل وأخرى من شأن الإيمان وأن لا مدخل لأحدهما في الآخر.

ولذلك ظهرت في بحوث الزمرة الأولى توجُّهات الإيمان والتقوى، حتى بلغت درجات من التصوف العالي والروحانية أو المثالية المفرطة والتأمل. وشاعت في بحوث الزمرة الثانية منطلقات المنطق العقلي الصريح ومحاولات الارتكاز إلى الأمور الواقعية الحسية والتجربة.

ونعرض في ما يلي مقتطفات تتصل بدراسة الشؤون الاجتماعية في هذه الفترة من تطور الفكر المسيحي، من خلال آثار ثلاثة من أعلامه الذين أخذوا على عاتقهم وضع صياغات نظرية طمحت إلى إيجاد رؤية للاجتماع الإنساني تستوعب الأطروحات الفكرية السالفة.

آنسلم الكانتربري:

اطلع آنسلم دي كانتربري (١٠٣٣ ـ ١١٠٩) على آثار عدد من المفكرين الاجتماعيين في بلده إيطاليا، كما وصلته في ثنايا المؤلفات الدينية، وأصداء الفلسفة اليونانية التي كانت تغري الباحثين بالدراسة والتحصيل. وبعد أن اشتغل

(٣٣) انظر ذلك تفصيلاً في: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ليوسف كرم. فلسفة العصر الوسيط لإميل برهييه.

في تأليف بعض الكتب الدينية الفلسفية في عزلته خلال حياته في الأديرة، انخرط في الحياة العامة ليشتغل بمشكلات النزاع التي أثيرت بين السلطتين البابوية والإمبراطورية، وانحاز إلى جانب البابوات، فكان من ذلك أن نفي فترة إلى إيطاليا حينما أخفقت البابوية.

رأى آنسلم أن العقل الإنساني لا يمكن أن يكتشف الحقائق بنفسه، ولا بدّ له من إيمان بصحة المعارف التي وصلتنا عن طريق النقل، سواء في ذلك ما اتصل بأسرار الكون أم المجتمع أم مصير البشر. فأقبل يتناول قضايا المجتمع والظواهر الاجتماعية بطريقة التأمل النظري، بغية البحث عن تعليلات تتفق وأطروحات الديانة المسيحية الاعتقادية.

يقول «جورج ڤلهلم هجل» المفكر ذو الاتجاه الديالكتي عنه: «كان آنسلم في حجته المشهورة على وجود الله، أول من أظهر الفكر في تعارضه مع الوجود وسعى إلى إثبات هوّيته. ولم ينقض حجة القديس آنسلم سوى الوعي بوحدة الوجود والفكر في اللامتناهي»(٣٤).

فقد انشغل آنسلم منذ بداية تأليفه بمشكلة العقل، التي رأى أنها على جانب من الأهمية عظيم، متأثراً بأوضاع الاختلاف الفكري بين أعلام عصره الذين كانوا ينقسمون إلى فئتين:

ـ الفئة الأولى: الديالكتيون الذين أرادوا تحكيم العقل في العقيدة، وأنكروا ـ بناء على هذا المنطلق ـ كثيراً من المعتقدات الدينية التي تعتمد على الوحي دون العقل، كالبعث الجسدي وطقوس «الأفخارستيا» التي تقول بتحوّل الخبز والنبيذ إلى جسم المسيح ودمه، وكل عقيدة لا تقبل البرهان العقلي.

(٣٤) معجم الفلاسفة، ص٩٣.

ـ الفئة الثانية: اللاهوتيون الذين قبلوا، دون تحكيم العقل أو إقامة البرهان العقلي، كل ما جاء من نصوص دينية، انطلاقاً من تصديق الأشخاص الذين نقلوه.

وقد اختطّ آنسلم لنفسه طريقاً وسطاً بين الديالكتيين ورجال اللاهوت، فرأى أن الديالكتيين مخطئون لأنهم لم يبدأوا من الإيمان، لأن العقل ليس أسبق من الإيمان ولأنه وحده لا يمكن أن يؤدي إلى الإيمان. ورأى أن رجال اللاهوت يرتكبون خطأ جسيماً في إعراضهم عن دور العقل في فهم مضمون الإيمان. وذهب إلى القول: «إنني لا أبحث من أجل الإيمان، بل أومن لكي أتعقّل»(٣٥).

ونجد في كتبه: «القواعد» و«مناجاة النفس» و«العظة» اتجاهه الأخلاقي الديني بوضوح، إذ يميل إلى التماس التعليلات والتفسيرات المناسبة لما يصادفه المسيحي المؤمن في تصاريف الحياة اليومية، ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وفي حدود المعلومات الميسورة في ذلك العصر الذي شهد نهضة علمية وفكرية واضحة، على نحو ما أشرنا إلى شيء منه.

وتحفل كتبه التي تحمل عناوين: «الإيمان بالثالوث والتجسّد» و«انبثاق الروح» و«حرية الاختيار» بما يمكن عدّه الأسس الفكرية الرئيسة التي أقام اعتقاده عليها، والتي لم تخلُ من روح بحثية صارمة أحياناً، إضافة إلى مسلّماتها الإيمانية التي التمست التسويغات الممكنة لتأكيد أن محتوى الإيمان يستند على العقل في أساسه، وأنه المعيار الذي يجب الاحتكام إليه في تقويم السلوك الإنساني، سواء على المستوى الفردي أم الاجتماعي، أي سواء دخل ذلك في إطار مهمات الدولة أم إطار واجب الكنيسة.

---

(٣٥) نقله بدوي: فلسفة العصور الوسطى، ص٦٧.

وقد لاحظ بدوي أن «أنسلم لم يضع حداً معيّناً يقف عنده العقل، بل جعل الميدانين مختلطين. فإذا قلنا إن العقل يبدأ بعد الإيمان، فهل يستطيع العقل أن يجعل عقلياً كل ما هو إيمانيٌّ ؟ والواقع أن أنسلم لم يكن شاعراً بما شعر القديس توما من بعد، ألا وهو وجوب التفرقة بين ميدانين: ميدان يشترك فيه العقل والنقل، وآخر لا يستطيع العقل أن يلجه لأنه من اختصاص الإيمان وحده»(٣٦).

لقد ذهب آنسلم إلى أن الظواهر السلبية التي نراها في المجتمع، كالحقد والكراهية والحسد والبغض، وغيرها من ما يؤدي إلى تفكيك عرى العلاقات الاجتماعية، كلها تزول بخضوع الناس لأوامر الله، الذي لا يمكن أن يختار لنا إلا ما يناسب طبيعتنا الإنسانية المبنيّة على محبة بعضنا بعضاً.

وقد انحصر أغلب ما كتبه آنسلم في الجانب النظري من الاعتقاد الديني، لذا فإنّ أبحاثه القليلة في المعرفة والمجتمع والأخلاق لم تخرج عن ترديد ما جاء في النصوص الدينية، وما اتصل بها من اتجاه عام إلى الدعوة للتخلّي عن الأنانية والفردية والمصالح المادية، في سبيل الآخرين وإدراك القيم الأخلاقية النبيلة.

توما الأكويني:

اشتهر توما الأكويني (١٢٢٥ـ ١٢٧٤) المولود في إيطاليا الجنوبية، بما وضعه من شروح على مؤلفات أرسطو بأكملها، حيث أدخل عليها تكييفاً جعلها تتفق مع العقيدة المسيحية، حتى لو كلّفه ذلك ـ أحياناً ـ تحوير بعض نصوص أرسطو على

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص٦٧ وتاليتها.

نحو مخالف لما جاءت عليه.

ورغم أنه حمل لقب «المعلّم الجامع» للكنيسة، ولقب «المعلم الملائكي» فإن «الأحداث التي تتألف منها سيرة حياته لا تعدو أن تكون بعض تنقلات في مسار حياة دينية دومينيكانية شغلها بتمامها في التدريس الجامعي للاّهوت .. لقد قيل بحق إن توما الأكويني، بدخوله إلى رهبانية الوعاظ وبحياته كمعلم في خدمة الجامعة، كان بمثابة علامة على القطيعة النهائية بين عالمين. فقد كان ينتمي بمولده إلى المجتمع الإقطاعي الرفيع .. بينما قادته دعوته الدينية ووظيفته الجامعية إلى طريق وضعه في قلب المجتمع الجديد، مجتمع المدن»(٣٧).

أبرز مؤلفاته الأولى كتاباه: «الأقوال» و«الوجود والماهية»، أما المؤلفات المرموقة التي اشتهر بها، فأولها مجموعة «الشروح» التي وضعها على مؤلفات أرسطو، وتتسم بروح شاعرية غرضها تكييف فلسفة أرسطو بحيث تتفق مع العقيدة المسيحية كما أشرنا.

والمجموعة الثانية من مؤلفاته المهمة شروحه على كتابه «الأقوال» الذي ذكرناه، ويبدو فيها تأثر الأكويني باتجاه القديس أوغسطين، فهو لم يكن أرسطياً صرفاً، ودخل العنصر الأفلاطوني بذلك في ما كتبه عن صلة الله بالكون وبالغاية النهائية للموجودات وما يتصل بذلك من تصورات ومواقف تقول بها العقيدة المسيحية.

ويلحق بذلك بعض «المسائل» تقلّ أهمية عن المجموعتين السالفتين، عرض فيها الأكويني لبعض القضايا التفصيلية ذات السمة الدينية، من ما يمكن إدراجه في إطار التعريف العام دون عمق في البحث أو تبحّر في التماس البراهين.

---

(٣٧) سافري: معجم الفلاسفة، ص٢١٧.

وقد وصف «سرتيانج» مواقفه التأليفية بقوله: «يبدو أن مأثرته الجلّى مزجه بمقادير مضبوطة بين الصوفي والوضعي، بين الميتافيزيقي والعيني، بين الروحي والمادي. فهو يرى الإنسان في منتصف الطريق بين الله والمادة، ولا يستسلم لا للإشراقية اللاهوتية ولا لتجريبية حسيرة وضيقة»(٣٨).

لقد ذهب الأكويني إلى أن الحكمة تقتضي ترتيب الأشياء من أجل سياستها سياسة صالحة، أي أن يتمّ ترتيب بعضها بالنسبة لبعض حتى تبدو المبادئ أولاً وبجلاء، ثم يليها في المرتبة ما هو تابع لها؛ فهذا يهيئ للإنسان القدرة على الهيمنة هيمنة صالحة على الأشياء. ورأى أن العلوم تترتّب فيما بينها حسب الأهمية، من أدنى درجة إلى أعلاها. وأن كل حكمة في كل باب من العلم هي حكمة جزئية، لأنها تعنى بناحية خاصة من نواحي الكون. واعتبر الحكمة العامة هي التي تبحث في الله، من حيث ترتيب الأشياء بالنسبة إليه(٣٩).

ونظر، انطلاقاً من ترتيبه النظري الاعتقادي هذا، إلى الحياة البشرية في المجتمع باعتبارها حكمة إلَهية، ورأى في العلاقات الاجتماعية نوعاً من الاختبار للملَكات الإنسانية وطرق إرواء الحاجات والغرائز وما يظهره الفرد من نوازعه النفسية وميوله وأهوائه، وابتلاء للأشخاص يظهر بنتيجته الفرق بين الأتقياء الذين يتمسكون بالأخلاق وأولئك الذين لا حظّ لهم في فعل الخير.

وقد قطع بأن العقل وحده لا يمكن أن يبلغ الحقيقة الصرف، لذا لا بدّ من تلقي التعاليم والأوامر والنواهي التي وصلتنا بطريق النقل، في صيغة تعاليم دينية ورسوم ومناسك وتقاليد. ويدخل في ذلك ما يتعلّق بالمبادئ التي يتم تنظيم المجتمع عليها، انطلاقاً من اعتبار الحياة الاجتماعية فرصة للتغلّب على

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص٢٢٠.

(٣٩) انظر: فلسفة العصور الوسطى لبدوي، ص١٣٣.

الشـهوات والفـوز في مـعـاندة مـا فُطرت عليـه النـفس من الميل إلى الملذّات، التي تعتبر مخالفات دينية تستوجب العقوبة(٤٠).

وناقش في كتابه «حكومة الأمـراء» شؤون الحياة الاجتماعيـة، فعمد إلى وضع مـرتكزاتها النظرية على نحو يتفق وعقائد المسيحية، منطلقاً من اعتبار أرسطو الاجتماع الإنساني نزوعاً طبيعياً. فعرّف المجتمع بأنه «عدد من الأفراد يعيشون منتظمين خاضعين لمجموعة من القوانين العادلة، ويسعون نحو هدف واحد وغايات مشتركة».

وفرّق بين نوعين من الحكومات: صالحة وفاسدة، فرأى أنّ «الحكومة الفاسدة مثلها مثل سلطة الأسياد على عبيدهم وأرقائهم، بينما الحكومة الصالحة تفضل لمواطنيها الأوضاع التي لا تفضي بهم إلى الموت السياسي والمدني».

ولذلك قال الأكويني بضرورة القضاء على ظاهرة «الرق» الذي كان نظاماً اجتماعياً سائداً، إذ رآه يتنافى مع مبادئ العدالة المسيحية. وحصر وظيفة الدولة في «تأمين سلامة المواطنين» من الخطر الداخلي والخارجي، بوساطة تشريعات تستند إلى المبدأ القانوني الذي عدّه «متفقاً مع ما يوحي به العقل ويحقق المصلحة العامة».

وقال بتطبيق نظام «الجزاء» على الفعل، والأخذ بسياسة الثواب والعقاب. وأشار إلى أن القصاص الذي يفرض على مخالفي القانون يجب أن لا يعدّ وسيلة للتنكيل بهم كأشخاص، بل هو تقويم لسلوكهم وإقامة العدالة في المجتمع. فالجزاء في الحياة الاجتماعية يقوم بتحقيق مهمتين: تتمثل الأولى في تقويم أخلاق المجرمين وردعهم، وتتمثل الثانية في إرساء دعائم العدل وسيادة

(٤٠) المصدر نفسه، ص١٣٤.

الطمأنينة في المجتمع. وعارض نظام «الربا» الذي ساد علاقات التبادل التجاري لمجتمع العصر الوسيط، وطرح مفهوم «الثمن العادل» الذي لا يلحق غبناً ولا إرهاقاً بمستهلك السلعة، ويضمن لمالك المواد الأولية وللمنتج ربحاً يحقق العيش الكريم في الوقت نفسه.

ونظر الأكويني إلى الشر في المجتمع، أو الأعمال الضارة التي يقوم بها أشخاص تجاه آخرين، باعتبارها مظاهر نقص في الناس بالنسبة إلى الخالق الكامل الذي لا يمكن أن يقع منه الشر. وهذا ـ وما يتعلّق به من مسائل أخرى كثيرة ـ دفع «إتيين جلسون» إلى القول: «فيما يتصل بالطبيعيات أو الفيزيولوجيا أو الآثار العلوية، فإن القديس توما لا يعدو أن يكون تلميذاً لأرسطو. أما فيما يتصل بالله وبتكوين الأشياء وبعودتها إلى الخالق، فإن القديس توما هو القديس توما»(٤١).

فقد رأى الأكويني أن الإصلاح الاجتماعي يجب أن يعتمد على إظهار معالم الطريق الصحيح والقويم ـ الذي جاء وصفه في النص الديني ـ لأولئك الخاطئين الحائدين عن طريق الله. ونظر إلى تعليمات الدين باعتبارها منهج حياة متكاملاً يشير إلى القوانين الاجتماعية الضابطة، في الوقت الذي يشير فيه إلى طريق الخلاص من الخطيئة، وتطهير النفس من الأدران التي علقت بها.

وليم الأوكامي:

استفاد وليم الأوكامي (حوالي ١٣٠٠ ـ ١٣٥٠) المولود جنوبي لندن، مما وصلت إليه الحركة العلمية في القرون الوسطى من منجزات، ولاسيما بحوث «روجر

(٤١) معجم الفلاسفة، ص٢٢٠.

بيكون» التي ساعدته في وضع مذهب عميق في المعرفة، قيل إنه أفضل محاولة لتحليل مضمون عملية الفكر، تمّت خلال هذه الحقبة التاريخية. فعلى أساس هذا المذهب أقام رؤيته لمسائل اللاهوت المختلفة، وأطلق أحكامه المتصلة بالحياة الاجتماعية وسبيل البحث في الظواهر الاجتماعية المتعددة.

وقد أظهر خلال تدريسه الفلسفة واللاهوت في أكسفورد ميلاً إلى إعطاء بعض العقائد المسيحية تأويلات تخالف التفسيرات التي تذكرها الكتب الدينية التقليدية المتداولة، ومن ذلك عقيدة القربان المقدس. كما جرّت عليه خصوماته مع بعض رجال الدين عدم رضا البابا عنه، وفرض عقوبة فيه وبرئيس رهبانيته، فلجأ إلى إيطاليا لفترة من الزمن(٤٢).

وقد أشار هجل إلى بعض أسباب ذلك من خلال إفادته القائلة: «من المحقق أن الخصومة بين المثاليين والواقعيين ظهرت في وقت مبكر، ولكنها لم تأخذ شكلها الناجز والمتطرّف إلا في وقت لاحق، وبخاصة على يد الفرنسيسكاني وليم الأوكامي»(٤٣).

ذهب وليام إلى أن البيئة المحيطة بالإنسان نوعان: بيئة عيانية حسيّة، وبيئة عقلية مجرّدة. ورأى أن الأولى مصدر الأحكام التي نطلقها على الأشياء، وأن الثانية مصدر أحكامنا على الروابط بين المفهومات. وقد جعل الفعل الاجتماعي مما ينضوي في عداد الفئة الثانية للأحكام، حيث ذهب إلى أن ما لا تدلّ عليه التجربة يجب رفضه.

ولكن الوجه الآخر لهذا المذهب الأوكامي ينطوي على زعمه أن كل ما لا يتصل

---

(٤٢) انظر: فلسفة العصر الوسيط لإميل برهييه.

(٤٣) معجم الفلاسفة، ص٦٧٧.

بالبيئة العقلية المجردة، من أشياء خارجية ومحسوسات وموجودات مادية، هو مجرّد أصوات أو ألفاظ قد يكون كثير منها لا داعي للبحث فيه، لأنه غير ذي قيمة من الناحية العلمية. لذلك يجب اقتصار البحث - عنده - على الألفاظ التي تدل على أفكار، والألفاظ التي تدل على أشياء.

وهذا يحيل البحث في الحياة الاجتماعية - عند وليام الأوكامي - إلى تحليل المفاهيم المستخدمة في التعبيرات والمدلولات المختلفة، ويعني التركيز على الصفة «الاسمية» أو ما سُمّي بالنزعة اللفظية المغالية عند الأوكامي(٤٤).

ويبدو من خلال كتاباته (شروح كتاب الأحكام، خلاصة المنطق، مسائل مختارة) أنه رتّب الحياة الاجتماعية على ما جاء به النص الديني الذي وصلنا بالنقل، منطلقاً من حكمه باستحالة إقامة برهان على وجود المطلق أو اللامتناهي، باعتبارهما خارج حدود البرهان بالتعريف؛ وهذا من ما يشير إلى ضروة تأمّل الأوامر والنواهي الدينية انطلاقاً من اتفاقها أو اختلافها مع الغاية الأخلاقية الأخيرة المرتبطة بها، وليس من خلال ما تؤديه من وظائف.

وهذا ما جعل السلوك الاجتماعي المقبول عند الأوكامي، هو ما اتفق مع الفعل الأخلاقي، نظراً لإيمانه بعدم وجود تعارض بين الأخلاق وخير الإنسانية الذي يتمثل في المجتمع على أفضل صورة.

ولذلك - أيضاً - اكتست مناقشاته الاجتماعية لبوساً دينياً أخلاقياً، ورأى في الهيئات والفئات الاجتماعية مظاهر تنظيمية تساعد الأفراد على إدراك الخير، أو الفوز برضا الرب.

وقد لخّص «كارلو جياكون» جوانب من جهوده التأليفية التي صاغت وجهات

---

(٤٤) بدوي: فلسفة العصور الوسطى، ص١٨٣.

نظره ومواقفه بقوله: «لقد وجه وليم الأوكامي، في القسم الفلسفي الأكثر أصالة من آثاره، انتقادات بالغة الحدّة إلى نزعة "تجريدية" مفترضة تتناسى العيني الحيّ، ودافع بالتالي بحرارة عن معرفة حدسية وحسية وعقلية بالأفراد الجزئية في جزئيتها، وأنكر كل قيمة فعلية على التصورات الكلية والمجردة. وقد أحلّ الميتافيزيقا مذهباً إيمانياً يقوم على المأثور والشعور. وكان وليم الأوكامي رائداً للتجريبية الإنكليزية، وبصفة عامة للنزعة "الظاهراتية" التي غلبت في أزمان لاحقة على الفلسفة الحديثة.

أما في مؤلفاته الفلسفية الأخرى، في المنطق والطبيعيات، فما زاد على أن شرح مؤلفات أرسطو المناظرة لها؛ كما أخذ في مساجلاته اللاهوتية والسياسية بموقف مارسيليوس البادوفي ويوحنا الجندوني، حاشداً جميع عناصر البابوية القيصرية التي سيستغلّها في وقت لاحق كثيرون من أنصار إخضاع الكنيسة للدولة»(٤٥).

لقد رأى وليم الأوكامي ـ في سياق ما تقدم كلّه ـ أن الظواهر الاجتماعية نتائج لسلوكات فردية وجماعية لا يمكن الخلاص من أخطارها وآثارها السالبة إلا بالتوبة والتكفير عن الذنوب والرفق الإلهي، وتدخّل الإرادة الربانية والرحمة اللتين أكد أنهما تعنيان قدرة الله على فعل أي شيء، كيفما يشاء.

---

(٤٥) معجم الفلاسفة، ص٦٧٦ وتاليتها.

الباب الثاني

ابن خلدون ومقدمته

كان الغرض الرئيس من ما قدّمناه في الباب الأول من هذا الكتاب، تأكيد أنّ المجتمعات الإنسانية شرعت في كتابة تاريخ حضاراتها منذ فترة مبكّرة من حياتها، وأنّ أقدم المجتمعات الإنسانية لم تزُلّ دون أن تترك لنا ما يشير إلى وجودها ـ على نحو قليل أو كثير ـ من آثار، وأنّ دراسات المجتمعات الإنسانية وتطوير أوضاعها قد واكبت حركة الحضارة منذ فترات تاريخية متطاولة.

إلا إنه يتبيّن لنا ـ من جهة أخرى ـ أن مجرد ذكر الحوادث أو وصف الأوضاع، وإن كان ينفع في تقديم معلومات عن السلف إلى الخلف، لا يكفي لمعرفة المحرّكات الأساسية أو الأسباب الحقيقية التي أدّت إلى وقوع أحداث كبرى بعينها دون سواها ـ كقيام الدول وانقراضها واندلاع الثورات ونشوب الحروب ـ ما لم يترافق ذلك بتوجيه الاهتمام نحو هذه المسألة من المؤرّخ نفسه، أو المتتبع لحركة العلاقات الاجتماعية.

وقد وضعت التواريخ المختلفة ـ في بقاع العالم العديدة ـ بين أيدي الباحثين محاولات غير محدودة لفهم «النسق» الذي تسير عليه أحداث التاريخ في مكان معيّن، خلال زمن معيّن. وتحصّلت بين أيدينا آثار كثيرة تشير إلى محاولات جادّة، طفق الدارسون يلتمسون بها تقديم تفسيرات متفاوتة ممكنة للحادثة الواحدة، بغية الوصول إلى خلاصة أو نتيجة تضع في يد المجتمع ـ أي مجتمع ـ سلاحاً يقاوم به عوامل البِلى أو الضعف التي تؤدي إلى زواله.

ولم يكتب لكثير من تلك المحاولات نجاح شامل، خلال فترات متطاولة من عمر الحضارة الإنسانية، وإن كنا نجد في آثار الذين سبقونا غير قليل من التحليلات الذكية والاستنتاجات الصائبة. فلما حدثت الثورة الصناعية، وتقدّمت وسائل البحث العلمي والمعالجة والتجريب، وغدت الأجهزة أكثر انتشاراً في التعامل مع المعطيات المحيطة بالإنسان، وجد العاملون في العلوم الإنسانية

أنفسهم أمام فتوحات جديدة.

فقد ساهمت الدراسات المقارنة لآثار الحضارات الغابرة باستخدام الوسائل الحديثة، في إيجاد خطوط أساسية مشتركة بين تلك الحضارات، وكشفت عن ظهورها بقايا ما تركه الأسلاف لنا من أدوات ووسائل ومدن وفنون وأبنية وتنظيمات وشرائع وعادات وتقاليد، في مختلف الأنشطة الإنسانية.

وتسارعت خطوات الإنجاز في موضوعات فهم الترابط القائم بين الأوضاع الاجتماعية في مكان معيّن، والأحداث التي يتعرّض لها المجتمع المعنيّ، بعد أن تمّ اكتشاف غير قليل من خصائص حركة المجتمعات المدروسة، والاطلاع على سمات استجاباتها للأحداث التي تجري داخل تلك المجتمعات وخارجها.

وتبيّن للباحثين أن سبباً معيّناً لا ينتج نتيجة واحدة في مجتمعين مختلفين، بل في المجتمع نفسه في فترتين تاريخيتين مختلفتين. وذلك خلافاً لما ظنّ كثير من المفكرين قبل بدايات هذا القرن ـ ومازال الكثيرون يدافعون عنه حتى الآن ـ عندما شاع بين أوساط الباحثين في التاريخ والاجتماع والاقتصاد والسياسة وغيرها أن تكرار مؤثرات أو أحداث معيّنة في المجتمع ـ أي مجتمع ـ سوف يؤدي إلى نتائج أو أحداث هي ذاتها التي وقعت من قبل، أو حدثت في الماضي.

وإننا نرى أن على الباحثين في العلوم الإنسانية ـ ولاسيما علم الاجتماع الذي هو موضع عنايتنا بالدرجة الأولى ـ أن يعيدوا النظر في مجمل ما بُني على هذه النظرة الساذجة، التي غلّفت القدر الأوفى من كتب التاريخ العام والاجتماعي التي تركها الأسلاف لنا، حتى غدت كأنها حتمية أو ضرورة لا مجال إلى الفكاك منها.

ودراستنا لابن خلدون، وخاصة ما دعاه «العمران البشري» في مقدمة تاريخه،

ترمي لبيان أن آثار هذا الرجل ومثيلاتها يجب أن تبقى ضمن نطاق الاطلاع على منجزات السابقين في ما كرّس الاتجاه الاستقرائي لدراسة الظواهر الاجتماعية، وأنّ أي ادعاء لشمولية طروحاته وانطباقها على حياتنا الاجتماعية المعاصرة هو عمل مضادّ لبنية «التفكير العلمي» بمعناه الاصطلاحي المعاصر.

وقد وجدنا من المناسب أن نتتبع ما قدّمه ابن خلدون في إطار منظومة تسلسلية تتخذ من تقسيمه ذاته خطة عرض لها، فنتعرّف على المسألة ونناقشها، ثم ننتقل إلى تناول ما بعدها بالمناقشة، مع الإشارة إلى ما يربط المسائل المتتالية ببعض، أو بيان ما تعتمده من مقدمات ضمنية لم يُشر المؤلف إليها صراحة رغم اعتمادها.

الفصل الأول
سيرة ابن خلدون الشخصية

تفصل ابن خلدون (٧٣٢ ـ ٨٠٨هـ = ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦م) فترة زمنية غير قصيرة عن المفكرين المسلمين الذين أشرنا إلى بعض آرائهم في الدراسات الاجتماعية، طرأت خلالها أفكار جديدة كثيرة تتصل بوجود المجتمعات البشرية القديمة والراهنة، مترافقة بما تحقق من منجزات تجريبية في مجالات العلوم الأخرى، من ما وصل تأثيره في الثقافات الاجتماعية المختلفة في شتى بقاع العالم.

والحديث عن سيرة ابن خلدون الشخصية يدفع الباحث إلى التمييز بين نوعين من المصادر لهذه الغاية، أولهما ما كتبه ابن خلدون عن نفسه في كتاب خاص، والثاني ما نلفيه من أخبار وحكايات وخلاصات متعدّدة وردت في الكتب التاريخية وغيرها، لمؤلفين أتوا على ذكر الرجل أو مؤلفاته.

وقبل الدخول في مطالب هذا الفصل من كتابنا، لا بدّ أن نشير إلى تحفّظنا المنهجي إزاء كتب السيرة الشخصية، وخاصة تجاه ما يضعه أصحابها فيها من أوصاف وتحليلات لمواقفهم السلوكية ومبادراتهم الإجرائية، إزاء الأشخاص المعاصرين إياهم والأحداث التي شهدوها.

فقد أصبح من المقطوع بصحته أن كتب السيرة الشخصية تمثّل «رؤية لاحقة» لأحداث سابقة، يجمع بينهما «واقع» أن صاحب التجربة والذي يكتب عنها هما شخص واحد. أما ماعدا ذلك، فيجب أن يخضع للمناقشة والتفنيد، وأن يتمّ

اختباره الضمني ولو بمقابلة بعضه ببعض على الأقل.

وينطبق على محتوى المعلومات الواردة في الكتب الأخرى، ما انطبق على ما كتبه المؤلف عن سيرته، كلما لوحظ أن صاحب الحكاية اللاحقة أو الكتاب الآخر ينقل عن مؤلف السيرة نفسه؛ وهذه مسألة تحتاج إلى تفصيل ليس موضعه في هذا التمهيد.

انتسابه ونشأته:

وصلنا عن أبي زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون كتاب بعنوان «التعريف» وصف فيه سيرته الشخصية، ليكون ذيلاً لتاريخه المسمّى «كتاب العبر»، والمقصود به «التعريف بابن خلدون مؤلف هذا الكتاب»؛ وقد أرجع فيه أصل نسبه إلى «وائل بن حُجْر» أحد الصحابة في صدر الإسلام.

لكن ابن خلدون نفسه صرّح عن شكّه في سلسلة النسب التي أوردها، وعدّها ناقصة فقال: «لا أذكر من نسبي إلى خلدون غير هؤلاء العشرة، ويغلب على الظن أنهم أكثر، وأنه سقط مثلهم عدداً؛ لأن خلدون هذا هو الداخل إلى الأندلس، فإن كان أول الفتح فالمدة لهذا العهد سبعمائة سنة، فيكونون زهاء عشرين، ثلاثة لكل مائة»(١).

أما سلسلة النسب قبل العشرة المشار إليهم - والذين يرجعون إلى جدهم «خلدون» الذي قيل إنه كان أول من دخل الأندلس من هذه الأسرة - فيشير التنقير إلى أن ابن خلدون قد استقاها من كتاب ابن حزم «جمهرة أنساب العرب» الذي ذكر فيه أن تلك الأسرة التي أولها وائل بن حجر ترجع إلى أصل يماني

---

(١) التعريف، ص١.

حضرمي. وهـي مسـألة لا تأكيـد لها على سـبيل القطع، نظراً لعدم وجود تواريخ موثوقة لفترة ما قبل الإسـلام على أكثر من صعيد(٢).

يقول جواد علي في ما يخصّ تواريخ فترة صدر الإسـلام وما قبلها، وما ذكره المؤرخون المسلمون عنهما: «. . . ثم في الذي ذكروه وكتبوه تناقض محيّر، وتنافر عجيب، يجعلك تشعر أن رواة تلك الأخبار لم يكونوا يملكون يومئذٍ أدوات لصقل ما سـمعوه من أقوال الرواة، وما نقلوه عمّن أدرك الجاهلية من أقوال، أو أنهم كانوا يعمدون إلى الوضع أحياناً: لصنع أجوبة عن أسئلة وجّهت إليهم في أمور لم يأتهم علم بها من قبل»(٣).

ويقول علي عبد الواحد فيما يتصل بفترة الفتح الإسـلامي(٤): «ليس لدينا من الوثائق التاريخية ما يجعلنا نقطع بصحة انتماء هذه الأسـرة إلى أصل عربي حسب ما رواه ابن حزم لأول مرة في القرن الخامس الهجري. ومما يجعل الشك يحوم حول صحة هذا النسب أن كثيراً من بيوتات الأندلس والمغرب كانت تحرص على الانتساب للعرب، لما كان ينالها من ذلك من شـرف المحتد وكرم الأرومة وجلال المنزلة في نظر الناس؛ لأن العرب كانوا حينئذ أهل العصبية والرياسة والحكم في هذه البلاد، وقد انفردوا بهما دون البربر زمناً طويلاً. فكان الانتساب إليهم شرفاً كبيراً يحرص عليه العظماء».

ومهما يكن من أمر غموض النسب، فإنّ ما يذكره ابن خلدون عن أسـرته أنها نشـأت في مدينة «قَرْمونة» ثم رحلت إلى «إشبيلية»، ولم يكن لها شـأن يذكر قبل

(٢) انظر: جمهرة الأنساب، لوحة ١١١ ب.

(٣) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج٦ ص١٤.

(٤) مقدمة ابن خلدون، ج١ ص٣٧. وإحالاتنا ستكون لهذه النشرة، ما لم يذكر غيز ذلك.

أواخر القرن الثالث الهجري، حيث بدأوا يشاركون ببعض الأنشطة السياسية وخاصة قمع المناوئين من أبناء الأسر والقبائل الأخرى.

وكان ظهور بني خلدون الفاعل في عصر الموحدين بالمغرب(٥)، الذي امتد بين سنوات (٥١٤ ـ ٦٦٨هـ)، وشمل الأندلس خلال فترة (٥٤٠ ـ ٦٠٩هـ) ثم نزحوا إلى أفريقية بعد ضعف دولتهم وانهزامهم، فاضطلع بعض أجداد مؤلفنا عبد الرحمن بمناصب حكومية خلال فترة حكم الحفصيين.

أما محمد والد عبد الرحمن ـ الذي توفي سنة ٧٤٩هـ ١٣٣٩م ـ فقد وصفه بقوله: «نزع عن طريقة السيف والخدمة إلى طريقة العلم والرباط . . فقرأ وتفقّه، وكان مقدماً في صناعة العربية، وله بصر بالشعر وفنونه»(٦).

وعبد الرحمن نفسه، ولد في تونس سنة (٧٣٢هـ ١٣٣٢م)، فعاش في محيط تتجاذبه النوازع الاجتماعية الناشئة عن صراعات، تتصل بعدد من الاختلافات الدينية والقومية والإقليمية، وتعزّزها الانتماءات السياسية والمصالح الاقتصادية والتحالفات المختلفة، التي صبغت ظروف حياة الناس بأشكال تتناسب مع ظروف كل مرحلة على حدة حسب انتماءاتهم.

وأرسل في صغره إلى «مسجد القبة» ليحفظ ما تيسّر له من القرآن، ويتعلّم مبادئ القراءة والكتابة، على ما كانت عليه العادة آنذاك. فعرف ـ مع ذلك ـ ما يسمّى العلوم الشرعية، من تفسير وحديث وتوحيد وأصول وفقه على المذهب المالكي، إضافة إلى الإملاء والنحو والصرف والبلاغة والأدب، ثم اطلع على بعض المذخور المتاح من العلوم الطبيعية والمنطق والرياضيات(٧).

---

(٥) ابن خلدون: التعريف، ص٨.

(٦) المصدر نفسه، ص١٤.

(٧) المصدر نفسه، ص١٦ وتاليتها.

ولم يكد الشاب اليافع يقارب الثامنة عشرة من عمره، حتى انقطع عن حلقات التعليم مع انتشار موجة الطاعون سنة (٧٤٩هـ ١٣٤٨م) في معظم أنحاء العالم،إذ اجتاح البلاد الإسلامية من سمرقند إلى المغرب، وعصف بالأندلس وإيطاليا وبلدان أوروبية أخرى.

وفقد ابن خلدون أبويه جرّاء ما سماه «الطاعون الجارف» وعدداً من الأقارب والأساتذة، فيهم المحدّث عبد المهيمن الحضرمي، فيقول في ذلك: «لم أزل منذ نشأت وناهزت مكبّاً على تحصيل العلم حريصاً على اقتناء الفضائل، متنقلاً بين دور العلم وحلقاته، إلى أن كان الطاعون الجارف، وذهب بالأعيان والصدور، وجميع المشيخة، وهلك أبواي رحمهم الله»(٨).

ويقول في موضع لاحق: «ثم جاء الطاعون الجارف، فطوى البساط بما فيه، وهلك عبد المهيمن فيمن هلك، ودفن بمقبرة سلفنا بتونس»(٩).

وكان ذلك حافزاً على أن يفكر عبد الرحمن بالخروج ـ مع من فرّ من وجه الأوضاع المتردية في تونس ـ باتجاه المغرب الأقصى، لكن أخاه الأكبر محمداً منعه من ذلك. فاتجه إلى البحث عن مصدر للرزق يعيش منه، ويستعين به على نوائب الحدثان التي أوقعت بالناس ويلات عديدة وأتت على الأخضر واليابس من الثروات والممتلكات.

تولّى ابن خلدون أواخر سنة (٧٥١هـ ١٣٥٠م) وظيفة صغيرة في بلاط محمد بن تافراكين، الذي استوزره السلطان أبو يحيى الحفصي. وكانت وظيفة «كتابة العلامة» التي تولاها تتلخص بما وصفه أنه: «وضع الحمد لله والشكر لله بالقلم

---

(٨) المصدر نفسه، ص٢٥.

(٩) المصدر نفسه، ص٢٧.

الغليظ مما بين البسملة وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم»(١٠).

ولم تكد تمرّ سنة وبضعة أشهر على هذه الوظيفة، حتى اضطر ابن خلدون لتركها، هارباً من الموت. إذ أنه جُنّد للعمل في معسكر ابن تافراكين الذي انبرى لمحاربة أمير قسنطينة أبي زيد الحفصي الذي أتى ليستعيد تراث آبائه المغتصب بالقوة، فهزمَ ابن تافراكين وفرّق عسكره ومن معه. فوصل عبد الرحمن بلدة بَسْكرة، في المغرب الأوسط (الجزائر) وقضى الشتاء هناك.

حياته السياسية:

اتصل ابن خلدون بالسلطان أبي عنان الحفصي الذي استولى على تلمسان سنة (٧٥٣هـ) وقتل ملكها، فقدّم له ولاءه، وأظهره على ما يعلم من معارف عصره الذي كانت الأميّة فيه شائعة جداً، ولم تكن المعارف متاحة لغير قليل من الناس. فكان من ذلك أن ألحقه السلطان به، وكلّفه شهود الصلوات معه.

لكن ابن خلدون ما كاد يتسلّم مهامّ وظيفته الحكومية، حتى انغمس في التحزّبات السياسية، واشترك في المكائد التي كانت الشغل الشاغل للفئات المتصارعة في ذلك الجو المشحون بالخلافات والصراعات، تجتذب الأشخاص ذوي الانتماءات المختلفة سبيلاً للحفاظ على المكاسب والمناصب والأملاك، إضافة إلى الطامحين لذلك كله.

يقول ابن خلدون: «كان اتصالي بالسلطان أبي عنان آخر سنة ست وخمسين (بعد سبع مئة) وقرّبني وأدناني، واستعملني في كتابته، حتى تكدّر جوي عنده، بعد أن كان لا يعبّر عن صفائه. ثم اعتلّ السلطان، آخر سبع وخمسين، وكانت قد

---

(١٠) المصدر نفسه، ص٥٥.

حصلت بيني وبين الأمير محمد صاحب بجّاية من الموحدين مداخلة، أحكمَها ما كان لسلفي في دولتهم، وغفلت عن التحفّظ في مثل ذلك من غيرة السلطان . . فقبض عليّ وامتحنني وحبسني، وذلك في ثاني عشر صفر سنة ثمان وخمسين»(١١).

وأطلق الوزير حسن بن عمر سراح ابن خلدون وكثير من المعتقلين، بعد موت السلطان أبي عنان، وتولّي ابنه السعيد زمام السلطة، بمساعدة الوزير المذكور. ولكن لم يطل الأمر حتى وثب منصور بن سليمان المريني على السلطة وانتزعها، فانحاز إليه ابن خلدون وتقرّب منه، حتى ولي وظيفة الكتابة، ولكن ليس أكثر، مما كان يطمح أن يصيبه.

فلجأ ابن خلدون للتآمر - من جديد - وشرع يحرّض الزعماء والشيوخ على السلطان منصور، داعياً لتنصيب أبي سالم بن أبي الحسن أحد أخوة أبي عنان. وتمّ ذلك سنة (٧٦٠هـ) فعيّن ابن خلدون في «كتابة سرّه والترسيل عنه والإنشاء لمخاطبته»(١٢).

فأثار ذلك حسد المناوئين وزاد في نشاط المنافسين، أمثال الفقيه ابن مرزوق الذي أخذ يسعى بالوشاية ضده لدى السلطان؛ ولاسيما بعد أن غيّر السلطان وظيفة ابن خلدون بتوليته منصب «خطة المظالم» بعد عامين، وتقريب ابن مرزوق منه.

يقول ابن خلدون في تسويغ لجوئه إلى التآمر على السلطان أبي سالم، حفاظاً على مكاسبه في الوظيفة، ودفاعاً عن نفسه في مواجهة الأعداء: «ثم غلب ابن

---

(١١) المصدر نفسه، ص٦٦ وتاليتها.

(١٢) المصدر نفسه، ص٧٠.

مرزوق على هواه، وانفرد بمخالطته، وقبض الشكائم عن قربه. فانقبضتُ وقصّرت الخطو، مع البقاء على ما كنت عليه من كتابة سرّه، وإنشاء مخاطباته ومراسمه. ثم ولاّني خطة المظالم فوفّيتها حقها، ودفعت الكثير مما أرجو ثوابه. ولم يزل ابن مرزوق آخذاً في سعايته بي وبأمثالي من أهل الدولة غيرةً ومنافسة إلى أن انتقض الأمر على السلطان بسببه»(١٣).

وانضمّ ابن خلدون لزعيم الثائرين على السلطة عمر بن عبد الله، زوج أخت السلطان أبي سالم وكبير أمنائه، حيث خلع أواخر عام (٧٦٢هـ) وجيء بأخيه تاشفين سلطاناً، وتسلّم عمر مقاليد الأمور واستأثر بالسلطة، فأقرّ ابن خلدون في وظيفته وأغدق عليه العطاء والإقطاع.

ولكن ذلك لم يصل إلى حدّ تحقيق مطامح ابن خلدون في الوزارة، فعمد إلى تقديم استقالته التي قبلها الوزير وانصرف عنه. فدفع به ذلك ـ إضافة لخوفه من الإيقاع به ـ إلى تفضيل الرحيل باتجاه الأندلس، فدخل غرناطة أوائل عام (٧٦٤هـ) تاركاً زوجته وأولاده عند أخوالهم في قسنطينة.

ويبدو أن اختيار عبد الرحمن قد وقع على غرناطة لأن سلطانها ـ آنذاك ـ محمد بن يوسف ثالث ملوك بني الأحمر، ووزيره الأديب محمد بن عبد الله الشهير بلسان الدين ابن الخطيب الذي تربطه بابن خلدون صداقة قديمة نشأت في بلاد السلطان أبي سالم في مدينة فاس. وهناك حظي أبو زيد بمنصب السفارة إلى ملك قشتالة لإبرام معاهدة صلح، وأرسل في طلب زوجته وأبنائه، فقدموا واستقروا معه، متنعّمين بما خلع عليهم من الأرزاق والأموال.

ولم يطلِ الأمد من جديد بهذا العيش السعيد، فقد لاحظ ابن خلدون أن

---

(١٣) المصدر نفسه، ص٧١.

الوزير ابن الخطيب يتمسك بالسلطة بصورة مركزية، ويستأثر باتخاذ القرارات المهمة، وأنّ تقديره لصديقه القديم أبي زيد لم يصل حدّ إشراكه في المسائل الهامة؛ إضافة إلى وجود من يسعى بين الاثنين بالوقيعة.

يصف أبو زيد ذلك، واضعاً لنفسه تسويغات تعليلية، بقوله: كان الوزير ابن الخطيب «مستبداً بالدولة ومتحكّماً في سائر أحوالها . . فحرّكوا له جواد الغيرة، فتنكّر»؛ حتى لقد نتج عن ذلك جفوة بينه وبين السلطان أيضاً(١٤). وبدأ يبحث عن مكان بديل، يحظى فيه بمنصب سلطوي يحقق ما فاته تحقيقه بوجود أديب ومؤلف عالم بأمور السياسة وأحابيلها هو لسان الدين ابن الخطيب.

ووجد ابن خلدون ضالّته في مغادرة الأندلس والذهاب إلى بجّاية، وذلك لتولّى منصب الحجابة لأميرها أبي عبد الله محمد الحفصي، الذي ساعدته الأحداث السياسية الجارية في أن يستردّ ملكه، وقد استوزر أخا ابن خلدون الأصغر يحيى، فوصل أبو زيد بجاية منتصف سنة (٧٦٦هـ).

فحقق في هذه الفترة غير قليل من مطامحه الاجتماعية والسياسية حتى الثقافية، التي وصفها بقوله: «فأصبحت من الغد، وقد أمر السلطان أهل الدولة بمباكرة بابي، واستقللت بحمل مُلكه، واستفرغت جهدي في سياسة أموره وتدبير سلطانه، وقدّمني للخطابة بجامع القصبة، وأنا مع ذلك عاكف بعد انصرافي من تدبير الملك غدوة إلى تدريس العلم أثناء النهار بجامع القصبة، لا أنفكّ عن ذلك»(١٥).

ولما بدأت المجابهات بين أمير بجاية وابن عمّه السلطان أبي العباس أحمد

---

(١٤) المصدر نفسه، ٩١ وتاليتها.

(١٥) المصدر نفسه، ص٩٨.

صاحب قسنطينة، وأوشك الثاني على التغلب، انحاز ابن خلدون إلى جماعته. فلما استولى على السلطة سنة (٧٦٧هـ) أقرّ ابن خلدون في مناصبه حيناً، إلا أنه خاف تآمره وارتاب فيه، فرغب عن خدمته. ففرّ ابن خلدون إلى أمير بسكرة الذي كان يعرفه شخصياً، وترك أخاه الصغير يحيى وحيداً، فعمد أبو العباس لاعتقاله وسجنه.

واستجاب ابن خلدون لدعوة تأليب القبائل على أبي العباس، ومؤازرة عدوّه الأمير أبي حمّو موسى بن يوسف سلطان تلمسان، حتى استمكن منها. ثم اشترك في تأليب القبائل علي أبي حمّو، حتى استولى السلطان أبو فارس عبد العزيز بن أبي العباس المريني على تلمسان، فنجح وآخرون في ذلك. وقام بعدد من المهمات السياسية للإصلاح بين المتناحرين، لكنها كانت غير حاسمة، وتغيّر موقف الاحترام تجاهه.

يقول أبو زيد في ذلك: «فلم أشعر إلا وقد حدثت المنافسة في استتباع العرب. ووغر صدرُه، وصدّق فيّ ظنونه وتوهّماته، وطاوع الوشاة فيما يوردون على سمعه من التقوّل والاختلاق؛ وجاش صدره بذلك»(١٦).

وأخفق عبد الرحمن في محاولة استرجاع مكانته في بلاط فاس، واعترضه بعض الذين نهبوا متاعه. فاكتفى حتى سنة (٧٧٦ هـ) بأن يكون موضع إكرام الوزير ـ المستبدّ أيضاً ـ ابن غازي «عاكفاً على قراءة العلم وتدريسه»(١٧) دون أن يشغل منصباً في السلطة الحاكمة.

وتطلّع إلى الخلاص من بعض الدسائس التي كانت تحاك ضدّه، بعد خلع

---

(١٦) المصدر نفسه، ٢١٦.

(١٧) المصدر نفسه، ص٢٢٤.

السلطان السعيد ووزيره غازي سنة (٧٧٦هـ) وسجنه حيناً ثم الإفراج عنه. فقصد الأندلس ودخل غرناطة ضيفاً على سلطانها ابن الأحمر، الذي تلقى تحذيراً من مكائد ابن خلدون فأعاده سريعاً إلى المغرب، وحلّ عدوة تلمسان بوساطة بعض أقاربه الذين نالوا له العفو عنه من أميرها أبي حمّو.

واستمرّ ابن خلدون في حرصه على الابتعاد عن مشاغل السياسة، خوفاً من الاعتقال والحبس المتلف، بعد أن شاع سعيه الدؤوب إلى المناصب السلطوية عن طريق التآمر والتأليب والاشتراك في حركات الاغتيالات والانقلابات.

ووجد الاستقرار والحماية عند أصدقائه بني عريف، الذين أنزلوه وأسرته في قلعة ابن سلامة من بلاد توجين (مقاطعة وهران بالجزائر). وبقي فيها أربع سنوات، عكف خلالها على تأليف كتابه «العبر» حتى أنجز قدْراً منه ـ سنعود لتحديده ـ في شكله الأولي دون تنقيحه.

فغادر بني عريف عام (٧٨٠ هـ) وحيداً إلى تونس، التي كان قد غادرها منذ سنة (٧٥٣هـ) قبل بلوغه العشرين من عمره، فقابل السلطان أبا العباس في سوسة، وأكرم وفادته وأمّنه على نفسه وأهله؛ ثم انضمّت إليه أسرته. وقد رفع ابن خلدون النسخة المعروفة باسم «النسخة التونسية» التي أكملها من كتابه في تونس إلى هذا السلطان، مرافقة بقصيدة يمدحه فيها، بلغت عدّتها مئة بيت وبيتاً(١٨).

وغادر أبو زيد تونس إلى مصر سنة (٧٨٤هـ ١٣٨٢م) إمعاناً في الخلاص من الخوف على حياته، التي كادت تتهدّد من جديد بعد أن عاودته رغبة الاشتغال بالسياسة في تونس وتقرّبه من السلطة الحاكمة القلقة، التي غدا الانقضاض عليها مطمعاً للأعداء والمتنازعين.

---

(١٨) أوردها ابن خلدون في التعريف، ص٢٣٣ ـ ٢٤١.

فقابل ابن خلدون ملك مصر السلطان الظاهر برقوق، الذي لم يكن قد مضى على اعتلائه سدة الحكم أكثر من عشرة أيام. فأكرمه وعيّنه لتدريس الفقه المالكي بمدرسة القمحية.

وقد وصف أبو زيد قفزته السانحة هذه بقوله: «وبينا أنا في ذلك، إذ سخط السلطان على قاضي المالكية في دولته لبعض النزعات فعزله . . فلما عزل هذا القاضي سنة ست وثمانين (بعد سبع مئة) اختصّني السلطان بهذه الولاية تأهيلاً لمكانتي، وتنويهاً بذكري»(١٩).

وأرسل أبو زيد في طلب أفراد أسرته، ومارس عمله الجديد بحماسة ضافية، فقد تحقّق له الإمساك بجانب من زمام السلطة الدينية المؤثرة بعد طول انتظار. وإن كان ذلك ـ من جهة ثانية ـ قد أثار عليه الأخصام من جديد، ولاسيما بعد أن رفض الاستماع إلى من كانوا يمسكون بزمام بعض السلطات النافذة، وأولئك الذين رأوه سبب إقصاء سلفه قاضي القضاة.

يقول ابن خلدون: «فأصبح الجميع عليّ إلْباً . . وفي النكير عليّ أمّةً . . وانطلقت الألسن، وارتفع الصخب . . وأرادني بعضهم على الحكم بغرضهم، فوقفت . . ودسّوا لأولياء السلطان وعظماء الخاصة، يقبّحون لهم إهمال جاههم وردّ شفاعتهم، مموّهين بأن الحامل على ذلك جهل المصطلح، وينفّقون هذا الباطل بعظائم ينسبونها إليّ، تبعث الحليم وتغري الرشيد، يستثيرون حفائظهم عليّ ويشربونهم البغضاء لي»(٢٠).

وترافق ذلك بغرق السفينة التي كانت تحمل أسرته، فضاع ماله وأسرته،

---

(١٩) التعريف، ص٢٥٥.

(٢٠) المصدر نفسه، ص٢٥٩.

وانتهى الكيد إلى عزله عن منصب القضاء وإعادة سلفه إليه، وسخط السلطان عليه، وذلك عام (٧٨٧هـ) قبل أن يكمل سنة واحدة. فعاد إلى التدريس في السنة التالية، لمدة قصيرة، ثم جرى إبعاده عنه بأمر من السلطان، تلبية لطلب القائم بأمور المدرسة.

واستأذن السلطانَ في تأدية فريضة الحج سنة (٧٨٩هـ) فأجابه لذلك. وعهد إليه، بعد عودته من الحجاز، بتدريس «موطأ مالك» عام (٧٩١هـ) في مدرسة «صرغتمش» التي تنفق عليها الدولة. فمدح السلطان بخطبة طويلة، أوردها في التعريف. ثم أسندت إليه بعد ثلاثة أشهر مهمة رعاية «خانقاه بيبرس» للصوفية، بعد وفاة القائم بذلك. لكن ابن خلدون فقد المنصبين معاً قبل نهاية السنة نفسها، حين تمّ خلع برقوق عن العرش.

وبقي أبو زيد بعيداً عن المناصب حتى النصف الثاني من عام (٨٠١هـ) حيث عاد إلى وظيفة قاضي قضاة المالكية ثم منصب في القضاء، فلم يجد فيه الراحة التي كان ينشدها. واستأذن السلطان الناصر فرج بن برقوق بالسفر لزيارة بيت المقدس، فسمح له. فلما رجع أواخر (٧٨٢هـ) أعيد لمنصب قاضي قضاة المالكية، الذي لم يمضِ فيه أكثر من ثلاثة أشهر، حتى جرى عزله أوائل العام التالي.

وتجدّدت الآمال بالمناصب عند ابن خلدون بعد أن قابل الغازي المغولي تيمورلنك عام (٨٠٣هـ) حين وفد عليه في الشام، وقد وصف بداية هذا اللقاء بقوله: «فلما وقفت بالباب خرج الإذن بإجلاسي في خيمة هناك تجاور خيمة جلوسه، ثم زيد في التعريف باسمي أني القاضي المالكي المغربي، فاستدعاني. ودخلت عليه بخيمة جلوسه متكئاً على مرفقه، وصحاف الطعام تمرّ بين يديه، يشير بها إلى عصب المُغُل جلوساً أمام خيمته حلَقاً حلقاً. فلما دخلت عليه فاتحت بالسلام، وأوميت إيماءة الخضوع، فرفع رأسه ومدّ يده، فقبّلتها. وأشار

بالجلوس، فجلست حيث انتهيت. ثم استدعى من بطانته الفقيه عبد الجبار بن النعمان من فقهاء الحنفية بخوارزم، فأقعده يترجم بيننا»(٢١).

لقد ظنّ ابن خلدون أنه حظي بمن كان يرى فيه مناط الأمل لتحقيق بعض رغباته الجامحة في السلطة، وقضى الأيام الكثيرة في السفر للقاء تيمورلنك في دمشق، حالماً بما لم يتحقق له على أيدي السابقين من رجال السلطة. وأغدق في مدحه ـ بعد تقبيل يده ـ والتوسل إليه، وإيهامه بأنه يرى فيه فاتحاً مؤيداً من الله، ضارباً عرض الحائط بالقيم الأخلاقية السامية التي يجب أن يتحلى رجل الفكر ببعض منها، بل جاوز ذلك إلى الكذب والمخادعة وإيهام الرجل بأن أهل الحِدثان من المنجمين والمتنبئين بالغيب قد أخبروا بظهوره.

يقول ابن خلدون واصفاً جانباً مما دار من حواره مع الغازي المغولي المذكور: «ففاتحته وقلت له: أيّدك الله (!) لي اليوم ثلاثون أو أربعون سنة أتمنّى لقاءك. فقال لي الترجمان عبد الجبار: وما سبب ذلك؟ فقلت: أمران: الأول أنك سلطان العالم وملك الدنيا، وما أعتقد أنه ظهر في الخليقة منذ آدم لهذا العهد مثلك، ولست ممن يقول في الأمور بالجزاف فإني من أهل العلم . . وأما الأمر الثاني مما يحملني على تمنّي لقائه، فهو ما كنت أسمعه من أهل الحِدثان بالمغرب والأولياء».

إلا أنّ ابن خلدون يئس من إحراز مبتغاه، بعد أسابيع من انتظار كرم الغازي المغولي في دمشق. فما كان منه إلا أن استأذن بالعودة إلى مصر، فأجيب إلى ذلك. وخسر في أثناء عودته الأموال التي كانت معه، إذ خرج عليه وأصحابه جماعة سرقوا أموالهم وممتلكاتهم؛ فزاد ذلك على خسارته الهديتين اللتين كان قد أحضرهما لتيمورلنك حين قدومه إليه.

---

(٢١) المصدر نفسه، ص٣٦٩.

وسعى عبد الرحمن ـ مذ وصل عائداً إلى مصر ـ لاسترداد منصب قاضي قضاة المالكية، فنجح في ذلك عام (٨٠٣هـ) ثم عزل عنه قبل مرور سنة واحدة، وبقي يستعيده ويعزل عنه ثلاث مرات أخرى، خلال السنوات الممتدة حتى وفاته عام (٨٠٨هـ ١٤٠٦م) بصورة مفاجئة عن ستة وسبعين عاماً، دون أن يشكو علة أو مرضاً.

تحصيله العلمي:

يعدّ الاطلاع على محتوى المعلومات التي عرفها ابن خلدون، خلال مسيرته التحصيلية العلمية، واحداً من المؤشرات الدالّة إلى عدد من المسائل المهمة في ما صدر عنه من آراء وصلتنا في مقدمته، التي كتبت على مراحل وأعيد النظر فيها إكمالاً وزيادة وتهذيباً .إذ بات من المؤكد ـ في إطار البحث المنهجي العلمي ـ أنّ الذخر الشخصي من المعلومات والخبرات العملية والتجارب الشخصية وطرق المحاكمة العقلية، حتى المؤثرات النفسية الناشئة عن بعض الأحداث وتداعياتها، تترك آثارها في ما يعرض له الباحث من أمور يأتي على معالجتها في سياق نظرته العامة إلى الإنسان والمجتمع، إضافة إلى بعض التفصيلات الخاصة بمواضع إبداعه وتجديده.

وقد أورد ابن خلدون في كتابه «التعريف» ما عدّه الباحثون منهلاً ثراً في هذه المسألة وغيرها من مستلزمات دراسة ابن خلدون، نعني بذلك ما ذكره من مراحل تحصيله والكتب التي اطلع عليها.

لقد سبق أن ذكرنا ـ في الحديث عن نشأة ابن خلدون ـ أنه أرسل إلى «مسجد القبة» لحفظ ما تيسّر له من القرآن، وتعلّم مبادئ القراءة والكتابة، فعرف

الإملاء والنحو والصرف والبلاغة والأدب والعلوم الطبيعية والرياضيات؛ استناداً إلى ما ذكره في كتاب «التعريف» وما نقل الكثيرون عنه، سواء صرّحوا بذلك أم لا.

ومن المفيد أن نشير إلى أن هذا التصريح الذي أورده ابن خلدون ـ على نحو ما ذكرناه قبل ـ يصف مرحلة التحصيل العلمي في الفترة التي كان فيها الشاب عبد الرحمن في عهد المراهقة، التي تقابل انتصاف مرحلة التعليم الابتدائي حتى التعليم الثانوي في أيامنا.

وهذا يعني أن ما ذكر من اطلاع على «العلوم الدينية والنحو والصرف والبلاغة والأدب والعلوم الطبيعية والمنطق والرياضيات» لم يتجاوز في مستواه المعرفي التخصّصي حدودَ ما يمكن أن يفهمه شاب ـ لم يبلغ الثامنة عشرة من عمره ـ من تلك المؤلفات الصعبة في المواضيع المشار إليها، في أيام كانت فيها الكتب نادرة بين أيدي الناس، وتفتقر أغلب المؤلفات الميسّرة إلى تطبيق أصول المناهج العلمية، علاوة على حاجة الدارسين إلى المعلّم أو الشيخ الأستاذ الذي يشرح المختصرات أو يجلي الغوامض أو يوضح المقاصد.

وقد أشار ابن خلدون نفسه إلى تأثير تثقيفي مميّز فيه لاثنين من أساتذته، أولهما: محمد بن عبد المهيمن الحضرمي المحدّث والنحوي، الذي أخذ عنه الحديث النبوي ومصطلح الحديث والسيرة وعلوم اللغة. والثاني: محمد بن إبراهيم الآبلي شيخ العلوم العقلية، الذي أخذ عنه «الأصلين والمنطق وسائر الفنون الحكمية والتعليمية» التي شملت الميتافيزيقا وعلوم الطبيعة والفلك والرياضيات والموسيقا(٢٢).

---

(٢٢) ابن خلدون: التعريف، ص١٧ ومابعدها.

وقدّم ابن خلدون ـ بعد ذلك ـ قائمة تشمل أهم الكتب التي اطلع عليها، فكانت الذخر الثقافي الذي أسس معارفه، وجاء فيها: اللامية في القراءات، والرائية في رسم المصحف، وكلتاهما للشاطبي. التسهيل في النحو لابن مالك. كتاب الأغاني لأبي فرج الأصفهاني. كتاب الحماسة للأعلمي. طائفة من شعر أبي تمام وشعر المتنبي. عدد من كتب الحديث، وخاصة صحيح مسلم وموطأ مالك. التقصّي لأحاديث الموطأ لابن عبد البرّ. علوم الحديث لابن الصلاح. كتاب التهذيب للبرادعي، مختصر المدوّنة لسحنون في الفقه المالكي. مختصرا ابن الحاجب في الفقه والأصول. السيرة لابن إسحق.

وقد شكك طه حسين بصحة اطلاع ابن خلدون على هذه الكتب، انطلاقاً من أنه وصف بعضها بصورة غير مطابقة لمحتواه، فقال: «يذكر ابن خلدون أن مختصر ابن الحاجب كان من بين الكتب التي درسها في تونس، ويعدّه ضمن كتب الفقه المالكي في ترجمته وفي مقدمته، مع أن مختصر ابن الحاجب ليس كتاب فقه بل هو كتاب في أصول الفقه، وهو مؤلف جمّ الانتشار، لايزال يدرس في الأزهر حتى يومنا هذا، ومؤلفه مالكي المذهب، ولكنه لم يقتصر على المذهب المالكي، بل شرح مبادئ التشريع في المذاهب كلها، وهو علم خاص»(٢٣).

ويتابع طه حسين مفنّداً مسألة أخرى من ما يتصل بقراءة ابن خلدون لبعض الكتب المذكورة، فيقول: «في وسعنا أن نرتاب أيضاً فيما يقرّره المؤلف بشأن كتاب الأغاني الشهير، فإنه في ترجمته يزعم أنه استظهر جزءاً منه، وفي مقدمته يذكر استحالة الحصول على نسخة منه. ومن ثمّ فإننا نعتقد أن ابن خلدون لم يعرف منه سوى الاسم».

---

(٢٣) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص١٢.

وصحّح علي وافي ما توهّمه طه حسين بالنسبة لكتاب ابن الحاجب، فقال: «فالحقيقة أن لابن الحاجب "مختصراً" مشهوراً في فقه الإمام مالك يسمى "المختصر الفقهي" أو "الفرعي" أو "الجامع بين الأمهات" وقد عني بشرحه كثير من المغاربة . . وهذا الكتاب هو الذي عناه ابن خلدون وظنّ الدكتور طه حسين عدم وجوده»(٢٤).

أما بالنسبة لإفادة ابن خلدون المتصلة باطلاعه على كتاب الأغاني، ونفي طه حسين إياها، فقد قال علي عبد الواحد(٢٥) إنها نتيجة لغموض ترجمة «دو سلان» الفرنسي ما جاء في مقدمة ابن خلدون من وصفه رقي عبارة كتاب الأغاني بأنها لا يصلها الراغبون بسهولة، أي لو أرادوا محاكاتها.

وذكر ابن خلدون مرحلة الاطلاع والمحاورات الخصبة التي مرّ بها بعد تعيينه كاتباً في ديوان السلطان الحفصي بمدينة فاس، بعد عام (٧٥٥هـ) فقال: «عكفت على النظر والقراءة ولقاء المشيخة من أهل المغرب وأهل الأندلس الوافدين في غرض السفارة، وحصلت من الإفادة منهم على البغية»(٢٦).

وتتلمذ في هذه المرحلة ـ وفاقاً لما يذكره في الموضع اللاحق ـ على عدد من أعلام ذلك العصر حسب وصفه، منهم:

ـ محمد بن الصفّار «إمام القراءات لوقته».

ـ محمد المقري «قاضي الجماعة بفاس، الذي برّز في العلوم إلى حيث لم تلحق غايته».

---

(٢٤) دراسة المحقق التمهيدية، مقدمة ابن خلدون، ج١ ص٤٦.

(٢٥) المصدر نفسه، ص٤٩.

(٢٦) ابن خلدون: التعريف، ص٥٩.

- محمد بن محمد بن الحاج البَلّفيقي «شيخ المحدثين والأدباء والفقهاء والصوفية والخطباء بالأندلس وسيد أهل العلم بإطلاق».
- محمد بن أحمد الشريف الحسني «الإمام الفذّ، فارس المعقول والمنقول».
- محمد بن يحيى البَرجي «كاتب السلطان أبي عنان وصاحب الإنشاء والسرّ في دولته».
- محمد بن عبد الرزاق «شيخ وقته جلالة وتربية وعلماً وخبرة بأهل البلد وعظمة فيهم».

إلا إنه يبدو من خلال استعراض ما انهمك ابن خلدون فيه من أحداث سياسية ومؤامرات، وما اضطر إليه من أسفار وتنقلات، وما احتاجه من جهود للقيام بالواجبات والأعباء الخاصة بالوظائف التي شغلها، أنه لم يقبل على العلم كثيراً خلال نشاطاته في عصر الصبا وبداية الرجولة، إذ كان همّه الأكبر في الحصول على منصب يجعله من القادة السياسيين أو الزعماء.

وربما كانت فترة وجود ابن خلدون في مدينة فاس برعاية الوزير ابن غازي سنة (٧٧٤هـ ١٣٧٢م) لمدة سنتين، بعيداً عن الاشتغال بالسياسة العملية، دون أن يشغل أي وظيفة حكومية، هي الفترة التي أتيح لابن خلدون فيها أن يطلّع بصورة مقبولة على العلوم والمؤلفات والكتب المعروفة آنذاك. وهي الفترة التي وصف ابن خلدون سلوكه فيها بقوله إنه كان «عاكفاً على قراءة العلم وتدريسه»(٢٧).

إذ إنه ـ بالإضافة إلى التفرّغ ـ كان قد وصل إلى مستوى من الخبرة العملية والثقافة جعلاه قادراً على متابعة الموضوعات النظرية والاطلاع على المناقشات والدراسات المذخورة في تلك الكتب. وربما كان هذا يعني ـ من جهة ثانية ـ أنه قد

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص٢٢٤.

توصّل إلى نوع من القناعة بإمكان الحصول على القيادة أو الزعامة الثقافية، بديلاً عمّا فاته على الصعيد السياسي.

تضاف إلى ذلك فترات العزل التي قضاها بعيداً عن المناصب الحكومية الإدارية والدينية، سواء ذلك في تونس ومصر، والمدد المتقطعة التي قضاها في التدريس. فهو يقول عن الخطاب الذي ألقاه لدى تكليفه بتدريس الحديث في مدرسة صرغتمش: «انفض ذلك المجلس وقد لاحظتني بالتجلّة والوقار العيون، واستشعرت أهليّتي للمناصب القلوب، وأخلص النجيَ في ذلك الخاصةُ والجمهور»(٢٨).

ويصف أهمّ ما آلت إليه الأمور الإجرائية في فترة ما بعد عزله عن قضاء المالكية بمصر عام (٨٠٣هـ) بقوله: «ورجعت أنا للاشتغال بما كنت مشتغلاً به من تدريس العلم وتأليفه»(٢٩).

ويبدو من استعراض ما جاء في «التعريف» وفي «مقدمة العبر» أن الفترة التي قضاها ابن خلدون في منازل أصدقائه بني عريف (٧٧٦ ـ ٧٨٠هـ) لم تكن الزمن الذي استغرقه في وضع «النسخة التونسية» من كتاب «العبر»، الذي يبدو أنه قد بدأه بعد أن تجاوز الخامسة والأربعين من عمره.

إذ أن تصريح ابن خلدون حول تاريخ الانتهاء من المقدمة العامة والكتاب الأول، وذكر المدة التي استغرقها في تأليفهما يثير نوعاً من الإشكال، مع ذكر مدة تأليف الكتاب كله، وهو ما يتمثّل في ذلك الاستنتاج الشائع الذي ذهب إليه كثير من الباحثين، فقرّر بعضهم أنّ «تأليفه في أول وضع له قد استغرق زهاء أربع

(٢٨) المصدر نفسه، ص٣١٠.

(٢٩) المصدر نفسه، ص٣٥٠.

سنين»(٣٠).

- فهو يقول في خاتمة الكتاب الأول، التي هي خاتمة ما يعرف باسم «مقدمة ابن خلدون» على نحو ما سنذكره: «قال مؤلف الكتاب عفا الله عنه: أتممت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهذيب في مدة خمسة أشهر، آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة، ثم نقّحته بعد ذلك وهذّبته وألحقت به تواريخ الأمم»(٣١).

- ويقول في التعريف ذاكراً إقامته في قلعة ابن سلامة: «فأقمت بها أربعة أعوام متخلياً عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو ..»(٣٢).

فهذا يشير إلى أن المقدمة أو الجزء الأول من الكتاب ـ الذي استغرق خمسة أشهر ـ قد بُدئ بتأليفه وانتهى ابن خلدون منه في سنة (٧٧٩هـ). وهو يعني ترجيح أحد احتمالات ممكنة، أو أكثر من احتمال لكل منها نتائج، إذ يمكن تعداد الحالات الآتية:

- إن تأليف «المقدمة» التي هي الجزء الأول من «كتاب العبر» قد تأخّر عن تأليف الكتاب نفسه، وهذا خُلف على المستوى المنطقي الصوري لا يسوّغ إلا بتصريح، إضافة إلى أن الإفادة المذكورة تنفي ذلك.

- إن ابن خلدون قد كتب الجزء الأول من الكتاب (المقدمة) بعد فراغه من الكتاب نفسه، رغم أنه لم يذكر ذلك، بل ذكر خلافه على نحو ما مرّ. وهذا

---

(٣٠) هذا رأي علي وافي الذي صرّح به في دراسته التمهيدية، التي سبقت نشرته المحققة؛ وقد اتخذ الموقف نفسه كثيرون. مقدمة ابن خلدون، ج١ ص٨٠.

(٣١) مقدمة ابن خلدون، ج٣ ص١٣٦٥.

(٣٢) التعريف، ص٢٢٩.

ما ذهب إليه بعض الدارسين ـ افتراضاً أو اختياراً ـ متجاهلين أو جاهلين إفادته التي مرّت، بغية الخلاص من الاحتمال الحاسم الآتي.

ـ إن إحدى الإفادتين خاطئة أو كاذبة، وهنا تدخل مسألة التحقق من دقة المصادر التي أشرنا إليها.

كما تشير الإفادتان السالفتان إلى أن تأليف الكتاب ـ الذي يفترض أنه قد تمّ في عام (٨٨٠هـ) ـ لم يستغرق من ابن خلدون سوى أشهر قليلة، هي الفترة الواقعة بين نهاية التاريخ المذكور لتأليف المقدمة والتاريخ المذكور للانتهاء من الكتاب كله في نسخته الأولى. وهذا يثير تساؤلاً حول إمكان ذلك، وما هو محتوى الكتاب وحجم مادته.

ونحن نرى أن «مقدمة ابن خلدون» التي بين أيدينا ـ وبشكلها الأولي دون تهذيب وتنقيح ـ والتي تضمّ المقدمة العامة والجزء الأول من كتاب العبر، على ما أوضح أبو زيد في خاتمة الكتاب الأول، هي ما تمّ إنجازه خلال خمسة أشهر.

وندعم هذا الرأي بأسلوب «التعليق» الواضح في الأغلبية الساحقة من فصول ما أشرنا إليه، حيث يتضح لدى التدقيق فيها غيرُ قليل من مواضع الإضافات اللاحقة، والتكرارات غير المنسّقة لبحث الموضوع الواحد، واختصارها الشديد أحياناً؛ وغير ذلك من سِمات سنشير إليها في هذه الدراسة تباعاً.

كما إننا سوف نعود إلى الإشارة لبعض محتوى «كتاب العبر» ومصادر مادته التاريخية، التي لم تحظَ بمقادير مناسبة من الدراسة لدى الكثيرين من الذين تحدثوا عن مقدمة ابن خلدون، وقد نعرض لبعض ما يتصل بهذه المسألة على نحو مباشر بالنسبة لموضوعنا.

ونورد في ما يلي ثبتاً بأهم الكتب التي صدرت باللغة العربية عن ابن خلدون،

مرتبة حسب تاريخ صدورها، مع ملاحظة أن الغالبية العظمى منها قد اقتصرت ـ كما أشرنا ـ على المقدمة دون كتاب التأريخ.

ـ فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: طه حسين. رسالة دكتوراه باللغة الفرنسية عام ١٩١٧م، ترجمها محمد عبد الله عنان، نشرتها بالعربية لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٢٥م.

ـ مختارات من روائع ابن خلدون: فؤاد إفرام البستاني. بيروت، ١٩٢٨م.

ـ ابن خلدون: عدد من الكتاب. عدد خاص من مجلة «الحديث» في سورية، حلب، ١٩٣٢م.

ـ ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري: محمد عبد الله عنان. دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٣م.

ـ فلسفة ابن خلدون: عمر فروخ. بيروت، ١٩٤٢م.

ـ منتخبات من ابن خلدون: جميل صليبا، كامل عياد. دمشق، ١٩٤٣م.

ـ حياة ابن خلدون: محمد الخضر بن حسين. نشر في تونس.

ـ ابن خلدون: يوحنا قمير. دار المشرق، بيروت، ١٩٤٧م.

ـ مع ابن خلدون: أحمد محمد الحوفي. القاهرة، ١٩٥٢م.

ـ دراسات عن مقدمة ابن خلدون: ساطع الحصري. الطبعة الأولى منشورات مكتبة الخانجي بمصر، ١٩٥٣م. أعيد في: دار الكاتب العربي، بيروت، ١٩٦٧م.

ـ دقائق وحقائق في مقدمة ابن خلدون: محمود الملاح. بغداد، ١٩٥٥م.

ـ العرب وابن خلدون: أبو القاسم محمد كرّو. طبعة تونس، ١٩٥٦م. أعيد

طبعها في: دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧١م.

ـ ابن خلدون، منشئ علم الاجتماع: علي عبد الواحد وافي. دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٥٦م.

ـ مجموعة بحوث قدّمها عدد من الدارسين، ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون، المنعقد في القاهرة، يناير ١٩٦٢م.

ـ مؤلفات ابن خلدون: عبد الرحمن بدوي. المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٦٢م.

ـ عبد الرحمن بن خلدون، حياته وآثاره ومظاهر عبقريته: علي عبد الواحد وافي. وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، ١٩٦٢م.

ـ علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج: حسن الساعاتي. دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٨م. أعادت طبعه دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٢م.

ـ الاجتماع الإنساني، دراسة تحليلية نقدية في مقدمة ابن خلدون: محمد ياسر شرف. الطبعة الأولى، دار المنارة، بيروت، ١٩٧٢م. أعيد طبعها مراراً بعد الزيادة والتنقيح، مركز الكتاب العربي، بيروت.

ـ عبقريات ابن خلدون: علي عبد الواحد وافي. نشرة عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٣م.

ـ ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة: محمد طه الحاجري. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٠م.

ـ ابن خلدون وعلوم المجتمع: محمود عبد المولى. الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ١٩٨٠م.

- خلدونيات، السياسة العمرانية، نظرية المعرفة، قوانين خلدونية: ملحم قربان. المؤسسة العامة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ٨٢ ـ ١٩٨٤م.
- ابن خلدون، مقال في المنهج التجريبي: محمود السعيد الكردي. المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس ـ ليبيا، ١٩٨٤م.
- ابن خلدون: خليل شرف الدين. منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٥م.
- الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته: مصطفى الشكعة. الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٨٦م.
- ابن خلدون في سيرته وفلسفته التاريخية والاجتماعية: عمر فاروق الطباع. مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٢م.
- مفهوم الحضارة عند ابن خلدون وهيغل: محمد حسين نصر. الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراتة، ١٩٩٣م.
- عبد الرحمان بن خلدون، دراسة ومنتخبات: أحمد الطويلي. نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم عبد الله، تونس، ١٩٩٣م.

يضاف إلى ذلك عشرات المقالات المتفرقة في الصحف والدوريات العربية، وعدد من المؤلفات باللغات الأجنبية.

ابن خلدون في كتب التراجم:

نورد ختاماً لهذا الفصل نموذجاً من تراجم السيرة الشخصية التي أوردها أحد المؤلفين القدامى لابن خلدون، حتى نقف على صورته في بعض المصادر

المهمة في التراث العربي، لمقابلتها ببعض ما جاء من أخبار سيرته الشخصية في كتابه «التعريف» الذي اعتمدناه في رواية الجوانب المهمة من حياته.

ونتبع ذلك بتقديم نموذج آخر من ترجمات ابن خلدون المتأخّرة، لبيان بعض المفارقات التي يمكن ملاحظتها بين الذين ترجموا له، تاركين التعليق على محتوياتهما الإخبارية وما ينقلانه لما قد نصادفه من مواضع مناقشات تتصل بذلك من خلال موضوعات بحثنا.

فمن أكثر التراجم جمعاً لآراء مختلفة عن أبي زيد وأوصاف محدّدة لشخصيته ما أورده «محمد السخاوي» في كتابه «الضوء اللامع لأهل القرن التاسع» بعد استعراضه الاسم والنسب وعدداً من ظروف الولادة والنشأة، وإشارته إلى غير قليل من التنقلات والأسفار والزيارات، وبعض الأعمال التأليفية والمناصب الحكومية والتعليمية.

قال السخاوي عن ابن خلدون: «قرره الظاهر برقوق في تدريس القمحية بمصر، ثم في قضاء المالكية بالديار المصرية في جمادى الآخرة سنة ست وثمانين (وسبع مئة).

فتنكّر للناس بحيث لم يقم لأحد من القضاة لما دخلوا عليه للسلام عليه، مع اعتذاره لمن عتبه عليه في الجملة.

وفتك في كثير من أعيان الموقعين والشهود، وصار يعزّر بالصفع، ويسمّيه الزج. فإذا غضب على إنسان قال: زجّوه، فيصفع حتى تحمرّ رقبته.

ويقال إن أهل المغرب لما بلغهم ولايته القضاء، تعجبوا ونسبوا المصريين إلى قلّة المعرفة، بحيث قال ابن عرفة: كنا نعدّ خطة القضاء أعظم المناصب، فلما وليها هذا، عددناها بالضدّ من ذلك.

وعزل، ثم أعيد، وتكرّر له ذلك، حتى مات قاضياً فجأة، في يوم الأربعاء لأربع بقين من رمضان سنة ثمان (وسبع مئة) عن ست وسبعين سنة ودون شهر، فدفن بمقابر الصوفية خارج باب النصر، عفا الله عنه.

ودخل مع العسكر في أيام انفصاله عن القضاء للقاء تيمور، فقدر اجتماعه به، وخادعه وخلص منه بعد أن أكرمه وزوّده.

وكذا حجّ قبل ذلك في سنة تسع وثمانين، وهو أيضاً منفصل عن القضاء.

ولازمه كثيرون في بعض عزلاته، فحسن خلقه معهم، وباسطهم ومازحهم، وتردد هو للأكابر وتواضع معهم.

ومع ذلك لم يغيّر زيّه المغربي، ولم يلبس بزي قضاة هذه البلاد، لمحبته المخالفة في كل شيء.

واستكثر في بعض مرّاته من النواب والعقّاد والشهود، عكس ما كان منه في أول ولاياته؛ وكان ذلك أحد ما شنع عليه به.

وطلب بعد انفصاله في المحرم سنة ثلاث وثمانمائة إلى الحاجب الكبير، فأقامه للخصوم وأساء عليه القول، وادعوا عليه بأمور كثيرة، أكثرها لا حقيقة له، وحصل عليه من الإهانة ما لا مزيد عليه ..

وقد ترجمه جماعة:

فقال الجمال البشيشي: إنه في بعض ولاياته تبسّط بالسكن على البحر، وأكثر من سماع المطربات، ومعاشرة الأحداث، وتزوج امرأة لها أخ أمرد ينسب للتخليط، فكثرت الشناعة عليه.

قال: وكان مع ذلك أكثر من الازدراء بالناس، حتى أنه شهد عند الاستادار الكبير بشهادة فلم يقبله، مع أنه كان من المتعصبين له.

قال: ولم يشتهر عنه في منصبه إلا الصيانة، وأنه باشر في أواخر مراته بلين مفرط وعجز وخور، يعني بحيث أنه لو سمع بعض نوابه وهو راكب بين يديه يتلو حين رؤيته بعض المؤرخين "وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مردّ له" فلم يرد على معاتبته وقال له وقد اعتذر النائب له بما لم يقبله منه: إنما أردت أن تبلغ ذلك الجمال البساطي.

قال البشيشي: كان فصيحاً مفوّهاً جميل الصورة حسن العشرة، إذا كان معزولاً. فأما إذا ولي، فلا يعاشَر، بل ينبغي أن لا يُرى.

وقال ابن الخطيب، فيما حكاه عنه شيخنا: رجل فاضل، جمّ الفضائل رفيع القدر أصيل المجد وقور المجلس عالي الهمة قوي الجأش متقدم في فنون عقلية ونقلية، متعدد المزايا شديد البحث كثير الحفظ صحيح التصور بارع الخط، حسن العشرة مفخرة من مفاخر المغرب.

قال هذا كله في ترجمته وهو في حدّ الكهولة، ومع ذلك فلم يصفه فيما قال شيخنا أيضاً بعلم، وإنما ذكر له تصانيف في الأدب وشيئاً من نظمه. قال شيخنا: ولم يكن بالماهر فيه، وكان يبالغ في كتمانه، مع أنه كان جيد النقد للشعر.

وسئل عنه الركراكي فقال: عريٌّ عن العلوم الشرعية، له معرفة بالعلوم العقلية من غير تقدم فيها، ولكن محاضرته إليها المنتهى وهي أمتع من محاضرة الشمس الغماري.

وقال المقريزي في وصف تاريخه: مقدمته لم يعمل مثالها، وإنه لعزيز أن ينال مجتهد منالها، إذ هي زبدة المعارف والعلوم ونتيجة العقول السليمة والفهوم، توقف على كنه الأشياء وتعرف حقيقة الحوادث والأنباء، وتعبّر عن حال الوجود وتنبئ عن أصل كل موجود، بلفظ أبهى من الدرّ النظيم وألطف من الماء الذي مرّ

به النسيم.

قال شيخنا: وما وصفها به فيما يتعلّق بالبلاغة والتلاعب بالكلام على الطريقة الجاحظية، فمسلّمٌ به. وأما ما أطراه به من زيادة على ذلك، فليس الأمر كما قال إلا في بعض دون بعض، غير أن البلاغة تزيّن بزخرفها حتى ترى حسناً ما ليس بحسن.

قال: وقد كان شيخنا الحافظ أبو الحسن ـ يعني الهيثمي ـ يبالغ في الغضّ منه، فلما سألته عن سبب ذلك، ذكر لي أنه بلغه أنه ذكر الحسين بن علي رضي الله عنهما في تاريخه، فقال: قتل بسيف جده .. قال شيخنا في رفع الإصر: ولم توجد هذه الكلمة في التاريخ الموجود الآن، وكأنه كان ذكرها في النسخة التي رجع عنها.

والعجب أن صاحبنا المقريزي كان يفرط في تعظيم ابن خلدون لكونه كان يجزم بصحة نسب بني عبيد ـ الذين كانوا خلفاء بمصر وشهروا بالفاطميين ـ إلى علي، ويخالف غيره في ذلك، ويدفع ما نقل عن الأئمة من الطعن في نسبهم، ويقول إنما كتبوا ذلك في المحضر مراعاةً للخليفة العباسي، فأحبّ ابن خلدون لأنه أثبت نسبهم .. وقال في إنبائه: إنه صنّف التاريخ الكبير في سبع مجلدات ضخمة، ظهرت فيها فضائله وأبان فيه عن براعته، ولم يكن مطّلعاً على الأخبار على جلّيتها، لاسيما أخبار المشرق، وهو بيّن لمن نظر في كلامه»[٣٣].

ونورد من نماذج الخبص الظريفة في ترجمة ابن خلدون شيئاً قاله «الشيخ محمد بن محمد مخلوف» في كتابه المسمّى «شجرة النور الزكية في طبقات المالكية» دون تدخّل في إصلاح محتويات النص، تاركين ذلك لمقابلته بما سبق.

---

(٣٣) الضوء اللامع، ص١٤٦ ومابعدها.

فقد عرض المؤلف لترجمة أبي زيد بإيراد اسمه أولاً، وعمد إلى ذكر مختصر لبعض من تلقى عبد الرحمن عنهم العلم، ثم التفت إلى ما استقى أكثره مما سبق إيراده في إفادة السخاوي ومن حكى عنهم، مع بعض آراء أخرى، فوضعه في صيغته الخاصة الآتية.

قال مخلوف عن ابن خلدون: «شرح البردة شرحاً بديعاً، ولخّص كثيراً من كتب ابن رشيد، وله تعليق في المنطق، ولخّص محصّل الفخر الرازي، وألّف في الحساب وأصول الفقه.

وألّف تاريخه السير والعبر المشهور الذي عرفه الخاصة والجمهور، عظيم النفع والفائدة، يشتمل على مقدمة وثلاثة كتب. بدأ في المقدمة بالانتقاد التاريخي، ثم بحث عن حال الجمعية التأنيسية البشرية في بداية أمرها، وخطط الكرة الأرضية بايجاز وبحث عن عظمة تأثير تنوعات الأقاليم في النوع الإنساني، وعن الأسباب الموجبة لعلو شأن الممالك وانحطاطها، وعن الشغل من حيث هو وعدد الصنائع العقلية والعملية، وعن ترتيب العلوم حسب موضوعاتها، وأيّد قوله بأمثلة غريبة استمدها من التواريخ السنوية التي عند الأمم.

قال الحافظ ابن حجر في تأليفه المسمّى بأنباء الغمر، حين عرف بشيخه المذكور: صنّف التاريخ الكبير في سبع مجلدات ضخمة ظهرت فيها فضائله، وأبان فيها عن براعة، ولم يكن مطّلعاً على الأخبار، جليّها، ولاسيما أخبار المشرق.

وأجاب عن ذلك الشهاب المقري في أزهار الرياض بما محصّله: وربما يقع في الغلط في تاريخ أهل المغرب لبعد تلك الديار ولغير ذلك كما لا يخفى، كما أن كثيراً من المغاربة لا يحررون تاريخ المشارقة كما ذكر.

تولّى قضاء القضاة بالقاهرة، وقضاء حلب، وفي وقعة تيمور لنك وقع أسيراً سميراً وجال في الأقاليم، وله مع ملوك تونس والمغرب والأندلس والقاهرة والعراق أمور يطول ذكرها، وكان بينه وبين ابن عرفة مشاحنة رحم الله الجميع موجبها المعاصرة»(٣٤).

(٣٤) مخلوف: طبقات المالكية، ص٢٢٨.

وانظر ترجمات أخرى كثيرة لابن خلدون منها: ابن العماد: شذرات الذهب ج٧ ص٧٦ وتاليتها. أحمد أمين: ظهر الإسلام ج٣ ص٢٢٥ ومابعدها. التنبكتي: نيل الابتهاج ص١٦٩ وتاليتها. الزركلي: الأعلام ج٣ ص٣٣٠. الشوكاني: البدر الطالع ج١٠ ص٣٣٧ ومابعدها. الصعيدي: المجددون في الإسلام ص٢٩٥ ومابعدها. طوقان: الخالدون ص٢٠٣ ومابعدها. العزاوي: التعريف بالمؤرخين ج١ ص٢٠٩ ومابعدها. كحالة: معجم المؤلفين ج٥ ص١٨٨ ومابعدها. محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام ص٢٦٨ ومابعدها. المقري: نفح الطيب ج٤ ص٦ ومابعدها.

الفصل الثاني
معالم المقدمة ومحتواها

مرّ تأليف تاريخ ابن خلدون المسمّى «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» بعدة مراحل. لذا فإن من المفيد في موضوع دراستنا أن نشير إلى تلك المراحل، ونبيّن طبيعة التغيّرات التي طرأت على الكتاب، لإلقاء الضوء على بعض القضايا المهمة.

التاريخ والمقدمة:

ذكر ابن خلدون ـ على نحو ما أشرنا في نهاية الفصل السابق ـ أنه وضع المقدمة العامة والكتاب الأول (اللذين اكتسبا لاحقاً اسم: مقدمة ابن خلدون) في خمسة أشهر، نهاية عام (٨٧٩هـ).

فالمقدمة العامة: في علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع بمغالط المؤرخين. والكتاب الأول: في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب(١).

ويبدو أن المرحلة الثانية من تأليف تاريخ ابن خلدون قد بدأت بعد مغادرته

---

(١) المقدمة، نشرة وافي، ص٢٨٦. ونؤكد ما ذكرناه من أن إحالاتنا ستكون إلى هذه النشرة، ما لم يذكر غير ذلك.

أحيـاءبني عـريف - في رجب (٧٨٠هـ) - حـيث نزل بلده تونس، وأقام فيـها حـتى أوائل‌سنـة (٧٨٤هـ). وقـد أنهى في هذه المرحلة مـا سـمّاه فـي مـقـدمـتـه العـامـة بالكتابين الثاني والثالث.

فـالكتـاب الثـاني: في أخبـار العـرب وأجيـالهم ودولـهم، منذ مـبدأ الخليـقـة إلى هذا العـهد. وفـيـه الإلماع ببعض من عـاصـرهـم من الأمم المشـاهـيـر ودولهم، مـثل النـبط والسـريانيين والفـرس وبنـي إسـرائيل والقـبط واليـونان والروم والتـرك والإفرنجة.

والكتـاب الثـالث: في أخـبـار البـربـر ومن إليـهم، من زَنـاتَة، وذكـر أوليّـتـهم وأجيالهم وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملك والدول[٢].

وقـد ضمّ ابن خلدون هذين الكتاب إلى مـا سـبق تـأليـفـه فـي قلعـة ابن سـلامـة، بعد تنقيحه وتهذيبه، ليشكّل نسـخة أولى من الكتـاب هي ما عُرف بـاسـم «النسـخة التونسيـة» التي أهـداها إلى السلطان أبي العبـاس. وهـذا مـا ذكـره أبو زيد بقـوله: «أكملت منه أخبـار البربر وزناتة، وكتبت من أخبار الدولتين ومـا قبل الإسـلام ومـا وصل إليّ منها؛ وأكملت منه نسـخة رفعتها إلى خزانة السلطان»[٣].

وتقف روايـة ابن خلدون للأحـداث التـاريخيـة في هـذه النسـخـة عنـد حـادثة اسـتـرجـاع السلطان أبي العبـاس لبلدة «توزر» من ابن يملول سـنـة (٧٨٣هـ) والذي كان قـد استولى عليها قبل. يقول أبو زيد عن هذه الفترة: «كنت قد أنهيت بتأليف الكتـاب إلى ارتجـاع توزر من أيدي ابن يملول، وأنا يومئذٍ مقيم بتونس. ثم ركبت البحر في منتصف أربعة وثمانين إلى بلاد المشرق»[٤].

---

(٢) مقدمة ابن خلدون، ص٢٨٦.

(٣) التعريف، ص٢٣١.

(٤) العبر، ج٦ ص٣٩٦.

وبدأت المرحلة الثالثة من العمل في كتاب العبر، بعد وصول ابن خلدون إلى المشرق، إذ وصل مصر عام (٧٨٤هـ ١٣٨٢م) ووصف هذه المرحلة بقوله: «ثم كانت الرحلة إلى المشرق لاجتلاء أنواره، وقضاء الفرض والسنّة في مطافه ومزاره، والوقوف على آثاره في دواوينه وأسفاره. فأفدت ما نقص من أخبار ملوك العجم بتلك الديار، ودول الترك فيما ملكوه من الأقطار. وأتبعت بها ما كتبته في تلك الأسطار، وأدرجتها في ذكر المعاصرين لتلك الأجيال من أمم النواحي، وملوك الأمصار والضواحي، سالكاً سبيل الاختصار والتلخيص»(٥).

وقد استغرقت هذه المرحلة سنوات كثيرة، يبدو أن ابن خلدون قد عاود فيها كتابه أكثر من مرة، وزاد عليه معلومات مما وقعت عليه يداه من المؤلفات والتواريخ التي اطّلع عليها. فهو قد عرف «ابن إسحاق والطبري وابن الكلبي ومحمد بن عمر الواقدي وسيف بن عمر الأسدي والمسعودي وغيرهم من المشاهير المتميّزين عن الجماهير»(٦) حسب إفادته.

وهذا ما يشير إلى أن ابن خلدون قد أنفق أكثر من سنوات أربع، في تقلّبه وأسفاره، في الإسكندرية والقاهرة وعمله في القضاء والتدريس، حتى خرج إلى مكة حاجاًعام (٧٨٩هـ) وعاد أوائل (٧٩٠هـ).

ويبدو أن عبد الرحمن قد أنجز نسخة من كتابه سنة (٧٩٩هـ) أهداها إلى السلطان عبد العزيز بن أبي الحسن الذي اعتلى عرش المغرب الأقصى (٧٩٦ - ٧٩٩هـ) قبيل وفاته. فقد عثر المستشرق «ألفريد بل» على المجلدين الثالث والخامس من كتاب العبر في مكتبة جامع القرويين، وأشير في المجلد الخامس

---

(٥) المقدمة، ص٢٨٦.

(٦) المصدر نفسه، ص٢٨٣.

أنه «نقل من الأصل المعتمد لمؤلفه» وعليه إشارة وقف الكتاب على المكتبة بتاريخ (٢١ صفر ٧٩٩هـ).

وهذا يشير إلى أنه في هذه المرحلة أطلق ابن خلدون على كتابه اسمه في صيغته التي وصلتنا، معتمداً الدلالة على محتواه؛ فهو يقول في هذا: «ولما كان مشتملاً على أخبار العرب والبربر، من أهل المدن والوبر، والإلماع بمن عاصرهم من الدول الكُبر، وأفصح بالذكرى والعبر، في مبتدأ الأحوال وما بعدها من الخبر؛ سمّيته: كتاب العِبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»(٧).

وهذه النسخة هي ما عُرف باسم «النسخة الفارسية» نسبة إلى السلطان المذكور أبي فارس عبد العزيز، وعنها نقلت أكثر الطبعات المتداولة لمقدمة ابن خلدون. ويظهر فيها التوسع في أبحاث كتاب العبر، وخاصة تاريخ الدول الإسلامية في المشرق وتاريخ الدول القديمة والدول النصرانية والأعجمية، ووصل في رواية الأحداث التاريخية في المشرق والمغرب إلى أواخر القرن الثامن الهجري، أي قبيل وفاته بسنوات.

وهناك نسخة أخرى أنجزها ابن خلدون في مصر، وأهداها إلى الملك الظاهر برقوق قبيل وفاته (٨٠١هـ)، ثم خرج في النصف الثاني من سنة (٨٠١هـ) لزيارة بيت المقدس، فزار غزة والقدس وبيت لحم، وعاد إلى مصر في العام التالي. ولقي تيمورلنك في الشام عام (٨٠٣هـ) وعاد إلى مصر، فأقام حتى وفاته.

ومن الواضح أن هذه النسخ التي ذكرناها لتاريخ ابن خلدون كانت خالية من

(٧) المصدر نفسه، ص٢٨٧.

الذيل، الذي قيل إن ابن خلدون أراده ملحقاً لكتابه فوضعه بعنوان «التعريف بابن خلدون»، والذي أشرنا إلى تحفظنا على مادته من قبل.

ونشير الآن إلى غرابة أن يذكر علي عبد الواحد وافي (ص٢٤) أن يضع مؤلف كتاب ذيلاً لكتابه بعنوان: «التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً»، وذلك من وجهين؛ أولهما يتصل بتسمية المؤلف، والآخر بالمحقق الذي أخرجه مفرداً.

فالمؤلف لم يستخدم ياء المتكلم عن أمور تتصل بكتابه، جرياً على معهود الخطاب أو الكتابة، كأن يأتي عنوان الذيل في صيغة مشابهة للقول: «التعريف برحلتي إلى المغرب والمشرق» مثلاً، لأن ابن خلدون ترك بلده إلى المغرب أولاً ثم إلى المشرق، وليس كما جاء في العنوان الذي وضعه محقّق الطبعة المصرية: شرقاً وغرباً.

ومن المستغرب أن «محمد بن تاويت الطنجي» الذي عمل على تحقيق الكتاب ـ والمفروض أنه ليس مجرد طباعة وريقات أو قيام بعمل عضلي عابر ـ لم ينتبه إلى هذه المسألة التي تملأ تفصيلاتها صفحات الكتاب، ولا التفت إليه بعض العاملين في الجهة الناشرة، رغم صدور الكتاب عن «لجنة التأليف والترجمة والنشر» في القاهرة عام (١٩٥١م)❖.

وربما كان من الأنسب ـ باعتبار الوجهة الإعلامية ـ أن يلتزم مؤلف كتاب «العبر» نوعاً من الموضوعية في عنوان ذلك الذيل، فيكون: «التعريف بمؤلف الكتاب» بدل ما ذكر من تسمية نفسه تسمية الآخر.

ومهما يكن من أمر ذلك الذيل، الذي يتصل بظروف شتى من حياة ابن

❖ حينما صدر كتاب «التعريف بابن خلدون» في لبنان، أصلح عنوانه حتى أصبح «التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً» لتحقيق التناسب مع محتواه.

خلدون بالدرجة الأولى، فإنه يقدم صورة انتقائية إيجابية تخالف في تفصيلات كثيرة ما جاء في كتب التراجم عن مواقف ابن خلدون وسلوكاته الدينية والسياسية، على نحو ما أوردناه.

ويشير ما بين أيدينا من نسخ مخطوطة من كتاب العبر إلى أن ابن خلدون ـ أو غيره من الذين نسخوا كتابه ـ قد أدخل تنقيحات وتعديلات وزيادات على الكتاب، وخاصة الجزء المتداول باسم «مقدمة ابن خلدون». وقد ثبّت غير قليل من تلك الزيادات على النسخ المحفوظة في المكتبات الأوروبية والعربية، ومنها نسخ معتمدة فيما هو مطبوع ومتداول، كالنسخة التي اعتمدها المستشرق الفرنسي «كاترمير» في طبعة باريس.

وقد حظيت «مقدمة ابن خلدون» التي لا يزيد حجمها على سُدس الكتاب بشهرة واسعة، لا يتناسب معها ما حظي به تاريخه كاملاً. حتى حصل انطباع لدى كثير من الدارسين غير المتخصصين بأن هناك نوعاً من الانفصال بين المقدمة والتاريخ، أو أنهما كتابان مفردان. وتعزّز ذلك بما بذله باحثون كثيرون من اهتمام بالمقدمة، وإهمال الجزء الكبير الآخر من هذا المؤلَّف الواحد، الذي وضعه صاحبه في «أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر».

وربما وجدنا لذلك أكثر من سبب ـ على مستوى التفتيش المنهجي ـ ولكن أول ما تشير إليه الاحتمالات، هو الإجابات التي يمكن للباحثين أن يحظوا بها إزاء التساؤل عن المادة التأريخية التي أوردها ابن خلدون، والمصادر والمراجع التي استمدّ منها أخباره.

فهو ـ كما ذكرنا ـ عرف كتب التاريخ التي سبقت كتابه، بل ميّز بين السابقين

في التأليف والذين نقلوا عنهم أو حرّفوا بعض حكاياتهم وأخبارهم. فقرّر أن «فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطّروها في صفحات الدفاتر وأودعوها. وخلطها المتطفّلون بدسائس من الباطل وهموا فيها أو ابتدعوها، وزخارف من الروايات المُضعِفة لفّقوها ووضعوها. واقتفى تلك الآثار الكثيرُ ممن بعدهم واتبعوها، وأدّوها إلينا كما سمعوها»(٨).

فقد استقى أبو زيد مادته التاريخية من المؤرخين الذين سبقوه، وأورد كثيراً من ما وقعت عليه يداه خلال مطالعاته المتتالية لكتب التاريخ المعروفة في عصره. ولذلك تشابهت روايات أخبار كثيرة وردت في كتابه، كما وردت عند الذين سبقوه ممن أخذ عنهم الرواية على حالها، أو لخّص ما أوردوه، أو آخى بين أكثر من رواية للحادثة الواحدة، أو أضاف إليه بعض ما تناهى إلى سمعه، أو أعاد صياغة الخبر بما رآه أكثر قبولاً وترجيحاً لديه.

ولكن ذلك كلّه كان المؤرخون السابقون قد فعلوه قبل ابن خلدون، على أنحاء مختلفة وبصور متعددة، مما أدى إلى زيادة عدد كتب التأريخ والتراجم ووضع الأذيال والملاحق لكتب تاريخية سابقة، اشترك الكثير منها في رواية الأحداث البعيدة عن فترة حياة المؤلف، وخاصة الفترات الأولى لظهور الأمم القديمة، أو ما توهّمه بعض الكتاب تاريخ «بدء الخليقة» إذ بدأوا تواريخهم بنقل الأساطير والأخبار والمأثورات الشعبية المتداولة عن ظهور «آدم» أبي البشر.

ولا بدّ من إشارة خاصة إلى الجهود المشكورة التي بذلها الدكتور علي عبد الواحد وافي لإصدار «مقدمة ابن خلدون» في نشرة تستفيد من جميع ما عثر عليه من مخطوطات وما صدر من طبعات، مسبوقة ببحث واسع لظروف ابن

(٨) المصدر نفسه، ٣٨٢ وتاليتها.

خلدون ومؤلفه؛ وهي النشرة المزيدة التي اعتمدناها في دراستنا المزيدة هذه.

ولكننا نشير ـ من جهة ثانية ـ إلى ضرورة التعامل مع المخطوطات المتباينة المحتوى بغير قليل من الحذر، خاصة تلك التي تنطوي على زيادات عن النسخ القديمة القليلة جداً، التي أشرنا إلى أن ابن خلدون قد أنجزها، رغم قول ناسخيها إنهم نقلوها عن نسخة للمؤلف، ذلك لأننا لم نتوصّل إلى نسخة كتبها المؤلف بيده، وهو في هذا لا يختلف عن آلاف الأسماء الذين وصلتنا مخطوطاتهم منسوخة بغير أيديهم.

ففي تلك الفترة التاريخية كان الجهل بالقراءة والكتابة شائعاً بين الناس، ورغم كل ما قيل عن انتشار بعض المدارس والتحاق بعض الطلبة من الأعلام والمؤلفين بها، وتخرّج الدارسين فيها؛ فإن التعليم كان محدوداً وغير ميسور، ولم يحظَ به سوى قلّة ضئيلة من أبناء المجتمع، في ظروف خاصة لا يصعب استقصاء العديد منها على الباحث.

وكان إنتاج الكتب في تلك الفترة يتمّ عن طريق النسخ اليدوي فقط، وهو عمل يحتاج إلى وقت طويل جداً، ولاسيما إذا أخذنا بالاعتبار صعوبة الحصول على الورق والأحبار وأقلام الكتابة، التي كانت صناعتها جميعاً ماتزال متخلّفة أو تحضّر بطرق بدائية في المجتمعات العربية، أو تلك التي أضحت تدين بالإسلام وأقبل بعض أبنائها على تعلّم اللغة العربية ـ إضافة إلى لغاتهم الأصيلة غير العربية ـ لأنها لغة القرآن والحديث والنبوي(٩).

---

(٩) انظر أمثلة في أحوال الكتابة والنسخ والمتكسّبين من العمل بنسخ الكتب ما حكاه القلقشندي في كتابه: صبح الأعشى في صناعة الإنشا. وقد ذكر ياقوت في كتابه «معجم الأدباء» من اشتغلوا بصناعة النسخ والوراقة من العلماء والأدباء.

وكان العمل في النسخ يعني إنتاج الكتاب عن طريق أشخاص غير مختصين في الموضوعات التي ينسخونها، وربما لم تتجاوز قدرة الناسخ مهارتَه في تصوير شكل الكلمات المكتوبة من النسخة التي ينقل عنها. وتشهد بذلك مئات الكلمات المختلفة بين نسخ الكتاب الواحد في المخطوطات التي وصلتنا، إضافة إلى الاختصارات والنقوص أحياناً، والاستطرادات والزيادات المقحمة في أحيان أخرى، حتى الحشو الذي يمكن حذفه دون أن يؤثر ذلك في موضوع الكتاب المنسوخ.

وقد أدى اقتصار سوق النسخ على عدد ضئيل من النسّاخ المشتغلين بالكتب، في مجتمعات تشيع فيها الأميّة بين الناس، وصعوبة إنتاج مخطوطات الكتب المتعدّدة الأجزاء، إلى عدم اتساع رقعة تداول الكتب، فبقيت نادرة العدد غالية الثمن. وهذا أحد الأسباب التي جعلت الكتب الصغيرة الحجم أكثر شيوعاً من المطوّلات والمجلدات العديدة، وهو واحد من أسباب الإقبال على مقدمة ابن خلدون أكثر من كتابه التاريخي كاملاً ، آخذين بالاعتبار ما ذكرناه من اشتراك ما في تاريخه مع السابقين.

ونشرة وافي التي سنعتمدها في هذه الدراسة ـ تبعاً لما مرّ ـ ليست نسخة من ما عرفه ابن خلدون أو اشتهر في عصره أو حفظت في مكتبة دون سواها، بل هي «نشرة تلفيقية» جمع المحقّق فيها بين عدد من النسخ المخطوطة والمطبوعة للمقدمة، وهي نسخ متفاوتة في حجوم المادة المكتوبة والإضافات والتصحيحات والتعليقات والشروح والاستدراكات، وغير ذلك من ما سنشير إلى بعضه مما استوفاه محقّق النشرة المذكورة.

فقد وصل عدد النسخ المخطوطة المهمة من المقدمة حتى صدور النشرة الأخيرة التي زادها وعدلّها وافي ـ في طبعة ثالثة، على نحو ما سنشير إليه بعد

قليل ـ إلى «تسع» مخطوطات، لم يذكر ـ في أيٍمنها ـ أن ابن خلدون قد نسخ المقدمةَ على أنها كتاب مستقلٌ.

وسوف نقدّم وصفاً للمخطوطات المذكورة ـ في ما هو آتٍ ـ لبيان أهم سماتها، على النحو الذي أشار وافي إليه في مقدمة تحقيقه، وبعد إعادتنا ترتيبها تبعاً لتسلسل السبق الزمني، لتدقيق بعض الأمور المتصلة بمحتواها(١٠):

ـ مخطوطة الكتاب الأول من ما سمي «النسخة التونسية» من كتاب «العبر» التي قيل إن ابن خلدون أهداها لأبي العباس سلطان تونس، سنة (٧٨٤هـ).

ولم تصل إلينا هذه النسخة، ولكن بعض النساخ المتأخرين أشاروا في مخطوطات لهم أنهم قد نقلوا عنها، وهي النسخة التي نقل عنها الهوريني الفصل الحادي عشر من الباب الثاني، الذي كان ناقصاً من «النسخة الفارسية» الآتي ذكرها.

ـ مخطوطة الكتاب الأول مما سمي «النسخة الفارسية» من «العبر» المهداة إلى سلطان المغرب أبي فارس عبد العزيز حوالي سنة (٧٩٩هـ).

وتختلف هذه المخطوطة عن المخطوطة السابقة (التونسية) في أنها خضعت لكثير من التنقيح، وأن فيها فصولاً غير موجودة في سابقتها، كما أن بعض فصولها قد أعيد تحريره من جديد.

وعلّق وافي على محتويات هذه المخطوطة بقوله: «امتزجت في هذه النسخة الأخيرة البحوث الأصلية التي كتبها المؤلف في تونس بالتنقيحات والتعديلات والزيادات التي أدخلها عليها في مصر، حتى إنه لا يمكن التمييز بين ما كتبه منها وهو بالمغرب وما أضافه إليها أو غيّره منها بعد رحلته إلى

(١٠) انظر للمقابلة مقدمة وافي: مقدمة ابن خلدون، ص٢٢ ومابعدها.

المشرق، وخاصة لأن النسخة الأولى لم تصل إلينا في صورتها القديمة ولا تُعرف محتوياتها على وجه اليقين.

ومع ذلك فإن بعض فقرات النسخة الأخيرة تحمل في طيها الدليل القاطع على أنها كتبت في المغرب، وبعض فقرات أخرى تحمل في طيها الدليل القاطع على أنها كتبت بعد هجرة المؤلف إلى مصر»(11).

وقد قيل في أكثر النسخ المخطوطة في مكتبات العالم إنها قد نقلت عن هذه النسخة، وهي النسخة التي اعتمدها نصر الهوريني في إصدار الطبعة المصرية الأولى، عدا الفصل الحادي عشر من الباب الثاني الذي قلنا إنه نقله من مخطوط النسخة التونسية.

ولاحظ وافي ـ بحق ـ أن الهوريني قد أخطأ في فهم المقصود من تسمية هذه المخطوطة باسم «النسخة الفارسية» المنسوبة إلى أبي فارس سلطان المغرب، فحذف حرف الرّاء، وجعل تسميتها «النسخة الفاسية» نسبة إلى بلدة «فاس».

ـ مخطوطة في دار الكتب المصرية، محفوظة برقم (٣٥٥) تاريخ تيمور، مدّون فيها أنها نسخت عام (١١٤٠هـ) بيد «حسن بن أحمد» الذي قال إنه نقلها عن نسخة راجعها ابن خلدون دون أن يذكر مكان وجودها، وفيها زيادات ونقوص عن غيرها، وهي مما اعتمده كاترمير في نشرته، وتسمى «النسخة التيمورية». وكانت هذه النسخة من أهم مراجع وافي «في تكملة المقدمة وتحقيقها» حسب تصريحه.

ـ نسختان مخطوطتان منقولتان عن النسخة الفارسية، تختلفان عنها بأشياء

---

(١١) المصدر نفسه، ص٢٤.

يسيرة، إحداهما محفوظة برقم (٦١٢) تاريخ تيمور، قيل إن نسخها تمّ سنة (١٢٧٠هـ) على يد «إبراهيم بن أحمد بن محمد» وعلى هذه النسخة تعليقات بخط الهوريني نفسه. والنسخة الثانية محفوظة برقم (٦٥) تاريخ م.

- أربع نسخ مخطوطة اعتمدها كاترمير في نشرته، فأكمل بعضها ببعض، نظراً للاختلافات الموجودة بينها.

وهذا ما يشير إلى عدم وجود مخطوطتين متطابقتين ـ تماماً ـ من مقدمة ابن خلدون بين أيدي الباحثين، وإن كان بين أيديهم نسخ قليلة العدد شديدة التشابه، لكنها ـ جميعاً أيضاً ـ ليست من ما كتب ابن خلدون إحداها بيده.

أما النسخ المطبوعة التي اعتمد عليها المحققون المتعدّدون ـ وافي والذين سبقوه ـ في تحقيق النشرات المختلفة من المقدمة، فهي ـ بعد ترتيبها حسب تواريخ صدورها أيضاً ـ كما يأتي(١٢):

- نشرة المستشرق الفرنسي كاترمير، التي ظهرت فيها «مقدمة ابن خلدون» مطبوعة لأول مرة في العالم، وذلك في باريس عام ١٨٥٨م، وموجود منها نسخة في دار الكتب المصرية.

- نشرة نصر الهوريني التي ظهرت فيها المقدمة مطبوعة لأول مرة في مصر، عام ١٨٥٨م، وعنها نقلت طبعات عدة.

- نشرة مطبعة بولاق، المنقولة عن طبعة الهوريني، وقد نشرت المقدمة مع «كتاب العبر» سنة ١٢٨٤هـ ١٨٦٨م.

- نشرة بيروت الصادرة عن المطبعة الأدبية عام ١٨٧٩م، وأعيدت طباعتها عام ١٨٨٦م.

---

(١٢) انظر: المصدر نفسه، ص٢١ وتاليتها.

- نشرة المطبعة الخيرية بمصر، المنقولة عن نشرة الهوريني، وقد نشر على هامشها كتاب «التعريف بابن خلدون» عام ١٣٢٢هـ.
- نشرة بيروت بإشراف رشيد عطية وعبد الله البستاني، والتي نقلت عنها بالزنكوغراف طبعة مصطفى محمد بمصر، المكتبة التجارية الكبرى.
- نشرة مصطفى فهمي الصادرة عن مطبعة التقدم سنة ١٣٢٩هـ، وهي منقولة عن نشرة المطبعة الخيرية.
- ثلاث نشرات حققها وافي؛ صدرت الأوليان عن لجنة البيان العربي، وقد جاءت الثالثة مزيدة ومنقحة - وهي المعتمدة في دراستنا - وصدرت عن دار نهضة مصر (١٩٧٧م).

هذه هي أهم النسخ المخطوطة والمطبوعة لمقدمة ابن خلدون، من ما حفظه لنا التاريخ ووقع تحت أيدينا من هذا الكتاب الذي نحن بصدده، وهناك عدد غيرها من ما نقل عنها منتشر في المكتبات.

أقسام المقدمة وفصولها:

قبل الدخول في مناقشة «مقدمة ابن خلدون» على النحو الذي أشرنا إليه، والبحث في حدود محتوياتها من موضوعات عالجها عبد الرحمن بن محمد، نرى من المناسب أن نعرض لأقسامها وفصولها وذكر ما انطوت عليه من محتوى مقصود، ثم أن نقدم فكرة عن المنهج البحثي والطريق المتّبع بقليل من الوصف الوجيز الذي يخدم دراستنا هذه.

ولا بدّ - هنا - من تقديم ملاحظة شكلية هامة، نلخّصها في أن ابن خلدون قد سمّى البحوث الرئيسة من كتاب المقدمة «فصولاً» وسمّى الأقسام في كل بحث

منها «فصولاً» فيما عدا أقسام الفصل الأول، التي أطلق عليها اسم «مقدمات». وهذا التقسيم مما أوقع اللبس والخلط، بين البحث الرئيس والمسائل المتفرّعة عنه.

وقد لجأ علي وافي إلى إصلاح منهجي مهمّ يحتسب في قيمة نشرته التلفيقية المحسّنة، إذ عمد إلى استخدام كلمة «باب» تسميةً للبحوث الرئيسة في نشرته، وأبقى على كلمة «فصل» في المواضع الأخرى، كما أعطى أرقاماً مسلسلة ـ لم تكن موجودة في أي نسخة سابقة ـ للفصول لتحقيق ما سمّاه «سهولة التمييز بينها والإحالة عليها» وأبقى على ما تضمّنته الفصول الفرعية ـ غالباً ـ في حالته مغفِلاً عدّه في الترقيم المسلسل(١٣).

فأول ما بدأ به ابن خلدون مقدمته العامة لكتاب «العبر» هو خطبة المؤلف التي لحق بها إهداء الكتاب، ثم انتقل إلى مقدمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه، والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام، وذكر شيء من أسبابها.

وبدأ ما سمّاه «الكتاب الأول» الذي جرى اعتباره مع المقدمة العامة المشار إليها «مقدمة ابن خلدون» بالباب الأول الذي ينطوي على الحديث «في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلّب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب».

وقد تضمّن الباب الأول تمهيداً وست مقدمات، تتخلّلها تكملة للثانية منها، حملت العناوين الآتية:

ـ المقدمة الأولى: في أن الاجتماع الإنساني ضروري.

---

(١٣) انظر إفادة وافي عن ذلك تفصيلاً في:المصدر نفسه، ص٢٥.

ـ المقدمة الثانية: في قسط العمران من الأرض والإشارة إلى بعض ما فيه من البحار والأنهار والأقاليم.

ـ تكملة للمقدمة الثانية: في أن الربع الشمالي من الأرض أكثر عمراناً من الربع الجنوبي وذكر السبب في ذلك.

ـ تفصيل الكلام على هذه الجغرافيا، وتقسيم المعمور إلى سبعة أقاليم.

ـ المقدمة الثالثة: في المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم.

ـ المقدمة الرابعة: في أثر الهواء في أخلاق البشر.

ـ المقدمة الخامسة: في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم.

ـ المقدمة السادسة: في أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو بالرياضة، ويتقدمه الكلام في الوحي والرؤيا.

أما الباب الثاني فقد جاء للكلام «في العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل وما يعرض في ذلك من الأحوال». وتضمن تسعة وعشرين فصلاً، يمكن إجمال رؤوسها في الآتي:

ـ أجيال البدو والحضر طبيعية.

ـ جيل العرب في الخلقة طبيعي.

ـ البدو أقدم من الحضر وسابق عليه والبادية أصل العمران والأمصار مدد لها.

ـ أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر.

ـ أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر.

ـ معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس فيهم ذاهبة بالمنعة منهم.

ـ سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية.

ـ العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه.

ـ الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم.

ـ اختلاط الأنساب كيف يقع.

ـ الرياسة لا تزال في نصابها المخصوص من أهل العصبية.

ـ الرياسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم.

ـ البيت والشرف بالأصالة والحقيقة لأهل العصبية ويكون لغيرهم بالمحاكاة والشبه.

ـ البيت والشرف للموالي وأهل الاصطناع إنما هو بمواليهم لا بأنسابهم.

ـ نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء.

ـ الأمم الوحشية أقدر على التغلب من سواها.

ـ الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك.

ـ عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم.

ـ من عوائق الملك حصول المذلّة للقبيل والانقياد إلى سواهم.

ـ من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة وبالعكس.

ـ إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع.

ـ الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب في أمة فلا بدّ من عودته إلى شعب آخر منها مادامت لهم العصبية.

ـ المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده.

ـ الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء.

ـ العرب لا يتغلّبون إلا على البسائط.

ـ العرب إذا تغلّبوا على أوطان أسرع إليها الخراب.

ـ العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوّة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة.

ـ العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك.

ـ البوادي من القبائل والعصائب مُغلَّبون لأهل الأمصار.

وجاء الباب الثالث للكلام «في الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية وما يعرض من ذلك كله من الأحوال». وتضمن هذا الباب أربعة وخمسين فصلاً، يمكن إجمال رؤوسها في الآتي:

ـ الملك والدولة العامة يحصلان بالقبيل والعصبية.

ـ إذا استقرّت الدولة وتمهّدت قد تستغني عن العصبية.

ـ قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية.

ـ الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوّة أو دعوة حق.

ـ الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها.

ـ الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتمّ.

ـ كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها.

ـ عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلّة والكثرة.

ـ الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تستحكم فيها دولة.

ـ من طبيعة الملك الانفراد بالمجد.

ـ من طبيعة الملك الترف.

ـ من طبيعة الملك الدعة والسكون.

ـ إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم.

ـ الدولة لها أعمار طبيعية كالأشخاص.

ـ انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة.

ـ الترف يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوّتها.

ـ أطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار.

ـ آثار الدولة كلها قائمة على نسبة قوّتها في أصلها.

ـ استظهار صاحب الدولة على قومه وأصحاب عصبيته بالموالي والمصطنعين.

ـ أحوال الموالي والمصطنعين في الدول.

ـ ما يعرض في الدول من حجر السلطان والاستبداد عليه.

ـ المتغلّبون على السلطان لا يشاركونه في اللقب الخاص بالملك.

ـ حقيقة الملك وأصنافه.

ـ إرهاف الحدّ مضرٌ بالملك ومفسد له في الأكثر.

ـ معنى الخلافة والإمامة.

ـ اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه.

ـ مذاهب الشيعة في حكم الإمامة.

ـ انقلاب الخلافة إلى الملك.

ـ معنى البيعة.

ـ ولاية العهد.

ـ الخطط الدينية الخلافية.

ـ اللقب بأمير المؤمنين وأنه من سمات الخلافة وهو محدث منذ عهد الخلفاء.

- شرح اسم البابا والبطرك في الملّة النصرانية واسم الكوهن عند اليهود (وورد فيه بيان بأسفار اليهود والنصارى).
- مراتب الملك والسلطان وألقابها.
- التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول.
- شارات الملك والسلطان الخاصة به.
- الحروب ومذاهب الأمم في ترتيبها.
- الجباية وسبب قلّتها وكثرتها.
- ضرب المكوس أواخر الدولة.
- التجارة من السلطان مضرّة بالرعايا مفسدة للجباية.
- ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون في وسط الدولة.
- نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية.
- الظلم مؤذن بخراب العمران.
- الحجاب كيف يقع في الدول ويعظم عند الهرم.
- انقسام الدولة الواحدة بدولتين.
- الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع.
- كيفية طروق الخلل للدولة.
- اتساع نطاق الدولة أولاً إلى نهايته ثم تضايقه دوراً بعد دور إلى فناء الدولة واضمحلالها.
- حدوث الدولة وتجدّدها كيف يقع.
- الدولة المستجدة إنما تستولي على الدولة المستقرّة بالمطاوعة لا بالمناجزة.
- وفور العمران آخر الدولة وما يقع فيها من كثرة الموتان والمجاعات.
- العمران البشري لا بدّ له من سياسة ينتظم بها أمره.

ـ أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه وكشف الغطاء عن ذلك.

ـ حِدثان الدول والأمم وفيه الكلام على الملاحم والكشف عن مسمّى الجفر.

وجاء الباب الرابع للكلام «في البلدان والأمصار وسائر العمران وما يعرض في ذلك كله من الأحوال». وتضمّن اثنين وعشرين فصلاً، نجمل رؤوس عناوينها في الآتي:

ـ الدول أقدم من المدن والأمصار، وإنما توجد ثانية عن الملك.

ـ الملك يدعو إلى نزول الأمصار.

ـ المدن العظيمة والهياكل المرتفعة إنما يشيّدها الملك الكثير.

ـ الهياكل العظيمة جداً لا تستقلّ ببنائها الدولة الواحدة.

ـ ما تجب مراعاته في أوضاع المدن وما يحدث إذا غفل عن تلك المراعاة.

ـ المساجد والبيوت العظيمة في العالم.

ـ المدن والأمصار بإفريقية والمغرب قليلة.

ـ المباني والمصانع في الملّة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها وإلى من كان قبلها من الدول.

ـ المباني التي كانت تختطها العرب يسرع إليها الخراب إلا في الأقل.

ـ مبادئ الخراب في الأمصار.

ـ تفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرفه لأهلها ونفاق الأسواق إنما هو في تفاضل عمرانها في الكثرة والقلّة.

ـ أسعار المدن.

ـ قصور أهل البادية عن سكنى المصر الكثير العمران.

ـ الأقطار في اختلاف أحوالها بالرفه والفقر مثل الأمصار.

ـ تأثل العقار والضياع في الأمصار وحال فوائدها ومستغلاتها.

ـ حاجات المتموّلين من أهل الأمصار إلى الجاه والمدافعة.

ـ الحضارة في الأمصار من قبل الدول وأنها ترسخ باتصال الدولة ورسوخها.

ـ الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وإنها مؤذنة بفساده.

ـ الأمصار التي تكون كراسي للملك تخرب بخراب الدولة وانتقاضها.

ـ اختصاص بعض الأمصار ببعض الصنائع دون بعض.

ـ وجود العصبية في الأمصار وتغلّب بعضهم على بعض.

ـ لغات أهل الأمصار.

وجاء الباب الخامس «في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع وما يعرض في ذلك كله من الأحوال». وتضمّن ثلاثة وثلاثين فصلاً، تجمل رؤوسها العناوين الآتية:

ـ حقيقة الرزق والكسب وشرحهما وأن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية.

ـ وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه.

ـ الخدمة ليست من المعاش الطبيعي.

ـ ابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز ليس من المعاش الطبيعي.

ـ الجاه مفيد للمال.

ـ السعادة والكسب إنما يحصلان غالباً لأهل الخضوع والتملّق وأن هذا الخلق من أسباب السعادة.

ـ القائمون بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس والإمامة والخطابة ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب.

ـ الفلاحة معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو.

ـ معنى التجارة ومذاهبها وأصنافها.

ـ أي أصناف الناس يحترف بالتجارة وأيهم ينبغي له اجتناب حرفها.

- خلق التجارة نازلة عن خلق الأشراف والملوك.
- نقل التاجر للسلع.
- الاحتكار.
- رخص الأسعار مضرّ بالمحترفين بالرخيص.
- خلق التجارة نازلة عن خلق الرؤساء وبعيدة من المروءة.
- الصنائع لا بدّ لها من المعلم.
- الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته.
- رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها.
- الصنائع إنما تستجاد وتكثر إذا كثر طلبها.
- الأمصار إذا قاربت الخراب انتقصت منها الصنائع.
- العرب أبعد الناس عن الصنائع.
- من حصلت له ملكة في صناعة قلّ أن يجيد بعدها ملكة أخرى.
- الإشارة إلى أمهات الصنائع.
- صناعة الفلاحة.
- صناعة البناء.
- صناعة النجارة.
- صناعة الحياكة والخياطة.
- صناعة التوليد.
- صناعة الطب وأنها محتاج إليها في الحواضر والأمصار دون البادية.
- الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية.
- صناعة الوراقة.
- صناعة الغناء.

ـ الصنائع تكسب صاحبها عقلاً وخصوصاً الكتابة والحساب.

والباب السادس جاء «في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وما يعرض في ذلك كله من الأحوال». وتضمّن واحداً وستين فصلاً، تحمل رؤوس العناوين الإجمالية الآتية:

ـ الفكر الإنساني.

ـ عالم الحوادث الفعلية إنما يتمّ بالفكر.

ـ العقل التجريبي وكيفية حدوثه.

ـ علوم البشر وعلوم الملائكة.

ـ علوم الأنبياء.

ـ الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب.

ـ العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري.

ـ التعليم للعلم من جملة الصنائع.

ـ العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة.

ـ أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد.

ـ علوم القرآن من التفسير والقراءات.

ـ علوم الحديث.

ـ علوم الفقه وما يتبعه من الفرائض.

ـ علم الفرائض.

ـ أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافيات.

ـ علم الكلام.

ـ كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنّة وما حدث لأجل ذلك من طوائف السنة والمبتدعة في الاعتقادات.

- علم التصوف.
- علم تعبير الرؤيا.
- العلوم العقلية وأصنافها.
- العلوم العددية.
- العلوم الهندسية.
- علم الهيئة.
- علم المنطق.
- علم الطبيعيات.
- علم الطب.
- الفلاحة.
- علم الإلاهيات.
- علوم السحر والطلسمات.
- علم أسرار الحروف.
- علم الكيمياء.
- إبطال الفلسفة وفساد منتحلها.
- إبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها.
- إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها.
- المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف وإلغاء ما سواها.
- كثرة التآليف في العلوم عائقة عن التحصيل.
- كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم مخلّة بالتعليم.
- وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته.
- العلوم الآلية لا توسع فيها الأنظار ولا تفرع المسائل.

- تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه.
- الشدة على المتعلمين مضرّة بهم.
- الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعلم.
- العلماء من بين البشر أبعد الناس عن السياسة ومذاهبها.
- حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم.
- العجمة إذا سبقت إلى اللسان قصرت بصاحبها في تحصيل العلوم عن أهل اللسان العربي.
- علوم اللسان العربي.
- اللغة ملكة صناعية.
- لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة للغة مضر وحمير.
- لغة أهل الحضر والأمصار لغة قائمة بنفسها مخالفة للغة مضر.
- تعليم اللسان المضري.
- ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية ومستغنية عنها في التعليم.
- تفسير الذوق في مصطلح أهل البيان وتحقيق معناه وبيان أنه لا يحصل غالباً للمستعربين من العجم.
- أهل الأمصار على الإطلاق قاصرون في تحصيل هذه الملكة اللسانية التي تستفاد بالتعليم، ومن كان منهم أبعد عن اللسان العربي كان حصولها أصعب وأعسر.
- انقسام الكلام إلى فنّي النظم والنثر.
- لا تتفق الإجادة في فنّي المنظوم والمنثور معاً إلا للأقلّ.
- صناعة الشعر ووجه تعلّمه.
- صناعة النظم والنثر إنما هي في الألفاظ لا في المعاني.

ـ حصول هذه الملكة بكثرة الحفظ وجودتها بجودة المحفوظ.

ـ بيان المطبوع من الكلام والمصنوع وكيفية جودة المصنوع أو قصوره.

ـ ترفّع أهل المراتب عن انتحال الشعر.

ـ أشعار العرب وأهل الأمصار لهذا العهد.

ثم أتى بعد ذلك خاتمة المؤلف، ذكر فيها تاريخ تأليف المقدمة والمدة التي قضاها في تأليفها، على نحو ما ذكرناه.

المنهج وطريقة البحث:

لا شكّ أن من المبكّر ـ في هذا الموضع من كتابنا ـ أن نتساءل عن المنهج وطريقة البحث في مقدمة ابن خلدون أو كتاب العبر كله، بصورة مفصّلة. لذا فإننا سوف نحاول أن نذكر ـ هنا ـ ما يتعلّق بهذه المسألة مما أعلنه ابن خلدون غرضاً له أو أسلوباً وليس ما طبّقه فعلاً، بغية المقابلة بين غايات الباحث وما توصّل إليه من نتائج.

فهو قد أخذ على الذين يكتبون حوادث التأريخ تقليداً دون وعي عدداً من المآخذ، ذكر بعضها في تصريحه القائل(١٤): «أدّوها إلينا كما سمعوها، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا ترّهات الأحاديث ولا دفعوها. فالتحقيق قليل، وطرْف التنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل، والتقليد عريق في الآدميين وسليل، والتطفّل على الفنون عريض وطويل، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل. والحق لا يقاوَم سلطانُه، والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانُه، والناقل إنما هو يملي وينقل، والبصيرة تنقد

---

(١٤) المقدمة، ص٢٨٣.

الصحيح إذا تمقُل، والعلم يجلوها صفحات الصواب ويصقل».

إن هذا يطلعنا على أن أبا زيد قد رأى ضرورة ربط المنهج الاستردادي ـ الذي يتمثّل في حكاية الحادثة التاريخية ـ بشيء من ملاحظة أسباب الوقائع والأحوال ومراعاتها، أي باتباع الاستدلال والاستنتاج وتحكيمهما في انتقاء ما يروى وما يترك من الأحداث، بحيث تُرفض ترهات الأحاديث أو يتمّ دفعها. ودعا إلى التحقيق والتنقيح، للخلاص من الغلط والوهم والتقليد الأعمى، وإلى توسيع المدارك ونقد المعلومات المتوافرة.

ولا يستغرب الباحث صدور مثل هذا الكلام عن ابن خلدون، الذي كان قد شاعت الدعوة إليه خلال هذه الحقبة التاريخية من التطور الثقافي في أكثر بقاع العالم. إذ كانت دعوات انفصال ميدان «العقل» عن ميدان «النقل» قد حقّقت انتصارات في بلدان عديدة، ونجح مفكرون كثيرون في تكريس القناعة التي رددها ابن خلدون ـ لفظاً ـ في مقدمته بأن ما يأتي به الإخبار أو الوحي قد لا يكون قابلاً للبرهان العقلي، كما أن ما يقضي به العقل ليس من الضروري أن يكون قد جاء به الإخبار أو الوحي.

وقد ترافقت هذه الدعوات بانتشار البحوث العلمية واتساع رقعة المناهج المستخدمة في الدراسات الإنسانية، سواء في ذلك بلدان أوروبا والعالم العربي المتصل بها، وشهد القرن الرابع عشر إنجازات مرموقة. فهذا العصر لم يكن كما زعمت بعض الاتجاهات الدينية أو الحزبية «صورة للتحجّر العقلي» سواء في ذلك أوروبا والعالم العربي.

وهذا من ما دفع عبد الرحمن بدوي إلى القول: «يجب أن نرفض دعوى من يزعمون أنه كانت هناك نهضة ؤزفخضننخفذز في القرن الخامس عشر،

بمعنى بعث مفاجئ وطفرة في التطور، فلا نهضة ولا شبه نهضة، بل استمرار متطوّر حثيث فعّال لا هوّة فيه، تطوّر للعقل الإنساني نحو الحرية والتفكير المستقلّ غير المحدود بمضمون ثابت يفرض عليه من خارجه فرضاً»(١٥).

ولذا دعا بدوي إلى رفض التخطيط الإجمالي الساذج الذي جرى عليه أغلب المؤرخين ـ حتى الآن ـ في التمييز بين عصور قديمة ووسطى ونهضة وحديثة، وقرّر «أن العصور الوسطى لم تكن في الواقع غير دور من أدوار تطوّر الحضارة الأوروبية وهي تسعى إلى تحقيق ممكناتها، دورٍ عامر بالتفكير الحيّ الخصب المناضل من أجل حرية العقل في التفكير والبحث عن الحقيقة واكتناه أسرار الطبيعة وتحقيق الوسائل المؤدية إلى تقدّم الإنسانية»(١٦).

يضاف إلى ذلك أن ما دعا إليه ابن خلدون من اتباع الطرق والأساليب البحثية المذكورة، كان صدى لما شاع من تكرار المؤلفين ـ على اختلاف كتبهم ـ الدعوةَإلى نقد المادة الإخبارية التي بين أيديهم، حتى لقد ظهرت كتب كثيرة تتناول كتباً سبقتها بالنقد والتفنيد والإبطال والتوهين.

ويقدّم كلام ابن خلدون الذي سنذكره عن المسعودي وغيره، واحداً من أوضح الأمثلة على هذه المسألة، حتى لقد انتشرت حركة واسعة في شرح الكتب ـ على نحو ما أشرنا إلى بعض جوانبه ـ بغرض تهذيبها وتسديدها والاستدراك عليها، وما اتصل بذلك كله.

ومن الملاحظات الجديرة بالتنويه في هذه المسألة: أنه خلافاً لما ذكره أبو زيد في ملاحظته النقدية، فقد قلّد سابقيه من المؤرخين ـ في كثير من مواضع

---

(١٥) بدوي: فلسفة العصور الوسطى، ص١٩٣.

(١٦) المصدر نفسه، ص١٩٥.

مقدمته وكتابه الكبير ـ في إيراد معلومات سطحية ومغلوطة وساذجة، وغير ذلك من ما يحتاج إلى الرويّة والتفكير في تصديقه أو قبوله تحفّظاً، بل يقبل الإلغاء والرفض والتكذيب أحياناً، على نحو ما يظهر تباعاً في موضوعاته التي تناولها، وأسباب الأحداث التي ذكرها.

فقد حشد فيها المعطيات المادية وسلوك الأشخاص، على قدم المساواة، مع الخرافات والأساطير والعقائد الغيبية والأحاديث المنحولة والأكاذيب. ولم تزد مواضع كثيرة ـ خالية من التوثيق ـ من كتابه على أن تكون نوعاً من «أدب الرحلات» الذي كتبه معاصره «ابن بطوطة» محمد بن عبد الله اللواتي (١٣٠٤ ـ ١٣٧٨م) في كتابه «تحفة النظّار وغرائب الأمصار وعجائب الأسفار» الذي أملاه على «ابن جزي» الكاتب ببلاط السلطان أبي عنان المريني، وكان من غاياته الرئيسة إيراد الغرائب والعجائب، دون تدقيق في مصادر رواياتها.

ويشير التصريح التالي لابن خلدون إلى مسألة مهمة أخرى، تكشف عن معارفه المنهجية، وتومئ إلى قدراته النقدية، وتثير أسئلة حول أحكامه ومواقفه التأليفية، والمدى الذي بلغه في تطبيقها ـ منهجياً ـ على مادته التأريخية المعتمدة، بياناً لما عدّه الاطلاعَ على أحوال العمران بين الناس.

يقول عبد الرحمن: «الذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعتبرة، واستفرغوا دواوينَ من قبلهم في صحفهم المتأخرة، هم قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأنامل، ولا حركات العوامل، مثل ابن إسحق والطبري وابن الكلبي ومحمد بن عمر الواقدي وسيف بن عمر الأسدي والمسعودي»(١٧).

فأبو زيد يضع المذكورين جميعاًفي عداد أصحاب «الأمانة المعتبرة» في

---

(١٧) المقدمة، ص٢٨٣.

استفراغ دواوين من قبلهم في كتبهم المتأخرة، دون أن يطبق ما كان قد دعا إليه من التمحيص والنقد والتحقيق وغير ذلك من ألفاظ وردت على لسانه ذات صلة بالتوثيق والمنهج وغيرهما، والتي يبدو أنها في الواقع ـ وبعد كلامه هذا ـ لم تكن أكثر من شعارات شائعة على الألسنة في ذلك الوقت.

فمحمد بن إسحاق (ت: ١٥٠ أو ١٥١هـ) لم تصلنا سوى قطعة من مروياته بتهذيب ابن هشام، عُرفت بـ«سيرة ابن هشام» برواية البكائي، ومنها رواية ليونس بن بكير، وثالثة برواية محمد بن سلمة، منها مقتبسات منثورة في كتب الحديث والتاريخ والأدب. وقيل إنه: صدوق، ولكنّه يدلّس (يكذب أحياناً) فإذا صرّح بالتحديث وإسناده متصلٌ ورواته ثقات فحديثه حسن لذاته(١٨).

ومحمد الطبري (٨٣٩ ـ ٩٢٣م) في كتابه «تاريخ الأمم والرسل والملوك» الذي يعتبر من أهم كتب التاريخ العام، يخلط بين روايات الصحيح والضعيف والواهي، ولذلك غدا كتابه مرتعاً خصباً لكثير من تشويهات الإسلام وتاريخه.

وقد لاحظ محمد كرد علي أن «أكثر اعتماد ابن خلدون في النقل على تاريخ ابن جرير (الطبري) هذا، قال: لأنه أوثق من رآه في ذلك، وأبعد عن المطاعن في كبار الأمّة من خيارهم وعدولهم من الصحابة والتابعين»(١٩).

ونشير إلى أن ابن خلدون نقل عن الطبري الكثير دون تطبيق ما نصه من قواعد، متجاهلاً ما صرّح به الطبري نفسه مما يخالف ما رفعه ابن خلدون من شعارات، إذ قال ابن جرير الطبري: «فما يكنّ في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن

((١٨) انظر: مهدي رزق الله: السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية، ص٢٧. الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج١ ص٢١٤ وتاليتها.

(١٩) كنوز الأجداد، ص١١٧ وتاليتها.

بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة، ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتى من قِبل بعض ناقليه إلينا، وإنّا إنما أدّينا ذلك على نحو ما أدّي إلينا»(٢٠).

فهذا التصريح يشير دون لبس إلى أن الطبري أورد كل ما أدّي إليه، ولم يتّبع طريقة محددة للتمييز بين مستويات صحة الأخبار المنقولة إليه أو وصلته حكاياتها، ولا اعتبر أن عمله في «التأريخ» يتضمّن القيام بعمليات معيّنة لفرزها، مهما تكن محتوياتها مستنكرة أو مستشنعة؛ فهو بهذا يكتفي بتوفير المادة التاريخية الخام.

وابن الكلبي محمد بن السائب (ت: ٧٦٣م) الذي ثار على الأمويين مع ابن الأشعث، ضعّفه المشتغلون بالحديث، وغلّطه كثير من الإخباريين، وهو الذي كان في بدايته من أتباع اليهودي الأصل «عبد الله بن سبأ» راوي الإسرائيليات، الذي قال إن علي بن أبي طالب لم يمت وسيعود ليملأ الدنيا عدلاً بعد أن تملأ جوراً(٢١).

ومحمد بن عمر الواقدي (ت: ٢٠٧هـ ٨٢٢م) ضعّفه في الحديث أكثر النقاد رغم أنه كان من المحدثين الأوائل، وقيل إنه متروك مع سعة علمه(٢٢)، فسعة العلم المقصودة هنا لا يتجاوز معناها وصف الرجل - وكثيرون غيره وصفوا بذلك - بأن مادته التاريخية وفيرة، دون التعرّض إلى تقويم محتواها على المستوى المعرفي ومدى مطابقتها الواقع.

---

(٢٠) تاريخ الرسل والملوك، ج١ ص٨.

(٢١) انظر: الموسوعة العربية الميسّرة، ج٢ ص١٤٧١.

(٢٢) انظر: ابن حجر: تهذيب التهذيب، ج٩ ص٣٦٤ وتاليتها.

وسيف بن عمر الأسدي (ت:٢٠٠هـ ٨١٥م) الكوفي الأصل، المتوفى ببغداد، والذي كتب «الجَمَل» و«كتاب الفتوح» و«الردّة» متروك أيضاً عند المشتغلين بالجرح والتعديل(٢٣).

وعلي بن الحسين المسعودي (ت: ٣٤٦هـ) في كتابيه «مروج الذهب» و«التنبيه والإشراف» يسوق الأحداث مختصرة، دون إسناد، وربما يعزو إلى من نقل عنهم أمثال الواقدي وأبي عبيدة وأبي عبد القاسم بن سلام(٢٤).

أما إشارة ابن خلدون إلى ما في «كتب المسعودي والواقدي من المطعن والمغمز ما هو معروف عند الأثبات» فقد بقيت معلومة من محفوظاته، ردّدها دون أن يطبّق منهج المشتغلين في «الجرح والتعديل» وغيرهم من النقاد، بغية نقد هذين المؤرخين في جميع ما أورده في كتابه، وإن كان لم يفوّت فرصاً كثيرة في توجيه النقد لبعض المرويات عنهما، إلا أن ذلك كان متابعة لغيره في الأعمّ الأغلب؛ إذ تغاضى عن أمور كثيرة ترد عليها اعتراضات مماثلة في مواضع أخرى.

وقد أشار علي وافي في معرض حديثه عن الاختلافات الواقعة بين مخطوطات مقدمة ابن خلدون، خاصة تلك التي عدّلها بعد ذهابه إلى مصر، فقال: «يلاحظ أن ابن خلدون حينما أضاف إلى مقدمته ما أضافه إليها في مصر قد فاته أحياناً أن يحذف أو يعدّل ما يتعارض مع هذه الإضافات في النسخة القديمة، فجاءت النسخة الجديدة تشتمل في بعض المواطن على الأصل والزيادة معاً مع تعارضهما فيما يقرّرانه»(٢٥).

((٢٣) المصدر نفسه، ج٤ ص٢٩٥ وتاليتها. وانظر: النجوم الزاهرة لابن تغري بردي، ج١٠ ص٣٣٠. صبح الأعشى للقلقشندي، ج٤ ص٢٠٧.

(٢٤) انظر كتابي: نشوء مجتمع الإسلام، ص٢٧.

(٢٥) مقدمة ابن خلدون، ص٢٤٥.

وإذا كلّ ـ من جانبنا ـ نستبعد لأسباب منهجية أن يقع مؤلف كتاب «العبر» في مثل هذه الهفوات البسيطة، الواضحة التي لا تخفى على مفكر رصين؛ فإنّ هذه الملاحظة وغيرها ـ مما سيمرّ معنا ـ تعيد إلى الذهن ما قلناه عن أعمال النسخ خلال الفترة التاريخية التي عاشها ابن خلدون، وعن الإضافات والتغييرات التي كانت تقع أثناء نسخ المخطوطات المتأخرة، لأسباب كثيرة سوف نأتي على بعضها.

وهذا الأمر هو ما دفع وافي إلى الإقرار بإمكان دخول التنقيحات والزيادات إلى كتاب ابن خلدون على أيدي النساخ، فقال: «ويظهر أن ابن خلدون بعد إهدائه كتابه للسلطان أبي فارس لم ينفك يراجع النسخة التي بين يديه ويدخل عليها تنقيحات وتعديلات وزيادات، وأن هذه التنقيحات والتعديلات والزيادات قد دخلت المقدمة فيما بعد على يده هو أو على يد النسّاخ، وثبتت في بعض النسخ المحفوظة في مكتبات أوروبا ومصر، ومن بين هذه النسخ بعض النسخ التي اعتمدت عليها طبعة باريس وبعض النسخ المخطوطة التي اعتمدنا عليها نحن، كما أشرنا إلى ذلك من قبل»(٢٦).

وإذا أخذنا بالاعتبار أن التنقيحات والزيادات الكثيرة المشار إليها في النسخ المتفاوتة، لم تأت على هوامش المخطوطات ولا جاءت في أشكال حواشٍ أو إضافات مميّزة عن سواها، بل جاءت بمثابة نصوص تشكّل جزءاً غير قابل للملاحظة من متون تلك النسخ التي قيل إنها الكتاب؛ فإننا نعود إلى ترجيح أن كتاب ابن خلدون حوى جهود أشخاص آخرين، أضافوا ما عدّوه معلومات متمّمة، أو شرحوا ما رأوه مختصراً حتى لو كان ابن خلدون قد صرّح في موضع سابق بأن غايته هي الاختصار.

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص٢٤٦.

ويؤكد كثير من الشواهد استنتاجنا هذا، فمن ذلك أن ابن خلدون بعد فراغه من ذكر بعض المسائل الجغرافية قال: «وقد ذكر ذلك كله بطليموس في كتابه والشريف في كتاب رُجار، وصوّروا في الجغرافيا جميع ما في المعمور من الجبال والأودية واستوفوا من ذلك ما لا حاجة لنا به لطوله، ولأن عنايتنا في الأكثر إنما هي بالمغرب الذي هو وطن البربر وبالأوطان التي للعرب من المشرق والله الموفق»(٢٧).

ولكن يبدو للملاحظ أن بعض الذين نقلوا عن كتاب ابن خلدون وأضافوا إليه قد عزّ عليه تفويت فرصة الإضافة والحشو، فعاد بعد صفحات قليلة من نقله كلام ابن خلدون المذكور، وكتب بحثاً ـ هو من أطول بحوث المقدمة إسهاباً ـ عن المسائل الجغرافية التي كان ابن خلدون قد صرّح أنه لن يعرض لها لأنّ المتقدمين قد استوفوا مسائلها.

إنّ«الناسخ ـ المؤلف» الذي لم يفصح عن نفسه، ولا أشار إلى أن ما سيورده هو من ما أضافه إلى أصل الكتاب، ولا غير هذا من ما تقتضيه الأمانة العلمية؛ مضى في الحديث كما لو كان ابن خلدون نفسه يتحدث، وانبرى لتفصيل بعض ما ذكره الشريف الإدريسي في كتابه «نزهة المشتاق في ارتياد الآفاق» قائلاً: «ولنرسم بعد هذا الكلام صورة جغرافيا كما رسمها صاحب كتاب رجار، ثم نأخذ في تفاصيل الكلام عليها إلى آخره، وهي مرسومة في الورقة التالية لهذه الورقة. نسأل الله تمام الخاتمة بمنّه»(٢٨).

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص٣٤٧.

(٢٨) المصدر نفسه، ص٣٥٠. ولفظ «رُجار» الوارد في النص قصد به ابن خلدون «روجر الثاني» ملك صقلية خلال فترة (١١٠١ ـ ١١٥٤م) الذي قيل إن الإدريسي قد ألّف كتابه باسمه أو أهداه إليه.

وقد أشار وافي إلى أن جزءاً من المدوّن في طبعته ـ وهو منقول عن النسخة التيمورية ـ بعد الكلام الذي أوردناه، إنما «هو مختلف اختلافاً غير يسير عن المدوّن في جميع الطبعات المتداولة»(٢٩). وعدّ في ذلك أكثر من صيغة مضافة، لأكثر من نسخة مخطوطة. وهذا من ما يشير إلى أن تلك الإضافات لمخطوطات ابن خلدون لم تتمّ على يد شخص واحد أو دفعةً واحدة على الأقل، بل تمّ ذلك مرّة بعد مرة.

ويقودنا هذا إلى ملاحظة منهجية أخرى تتكرّر في مواضع كثيرة من مقدمة ابن خلدون، وهي أن القارئ يقع على تلخيصات كثيرة وعروض عديدة لآراء المؤلفين السابقين، في مجالات معرفية مختلفة، تشمل التاريخ والجغرافيا والفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة والمنطق والفيزياء والفلك والرياضيات والسحر وتفسير المنامات وأنواع الشعر وأوصاف الفلاحة والزراعة والتطبيب، وأموراً أخرى متنوّعة، لا يؤدي حذف الكثير منها إلى إلحاق أي خلل في سياق موضوعات كتاب ابن خلدون، إضافة إلى ما أشرنا إليه من تناقض محتويات بعضها مع بعض أحياناً.

وتتضح ملاحظة منهجية مهمة أخرى من خلال ما يراه الباحث من فقدان التوازن بين فصول المقدمة، إذ تنحصر مناقشة بعض الموضوعات المهمة ذات الصلة بالمجتمع الإنساني في أوراق قليلة، بينما تزيد المعلومات المتصلة بموضوع فرعي من مطالب الكتاب على عشرات الصفحات. وهذا من ما أدى إلى ترهّل الكتاب في مواضع، واتسامه بالاختصار والإشارة والإحالة في مواضع أخرى.

يضاف إلى ذلك ما يظهر من الموقف الخطابي في إيراد المعلومات، إذ يبدو

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص٣٥١.

أنّ الكاتب يلتمس تعليل وجهة النظر أو المسلّمة أو القناعة التي ينطلق منها، فهو لا يبحث ـ بالمعنى العلمي ـ في القضايا والمسائل التي يتناولها، بل يخبر برأيه في المسألة أو ينقل بعض المعلومات المتداولة فيها من ما ظنّه صحيحاً، بطريقة أقرب إلى التعليق والتقريظ واقتناص النكتة أو تسجيل الخاطرة، وبأسلوب تعليمي واضح يخدم أغراض المعلّم المثقّف والطالب المحصّل في ذلك الوقت، لكنه لا يفي بغرض الباحث المتخصّص.

وتنطوي المعلومات التي تقدمها فصول الكتاب على خلل فكري واضح، فبعض الفصول ـ كما في السحر والطلسمات وفساد ثمرة الكيمياء ومحتوى الجفر وتفسير الرؤيا وعلم الحروف ـ ينطوي على تصديق الأخبار الساذجة والتسويغات السطحية، بينما تتجه فصول أخرى ـ كالمنطق والعلوم والحساب والهندسة ـ إلى العرض المتأذّي المتسلسل، ثم تطالعنا المواقف الاعتقادية الحازمة في إدانة الفكر الفلسفي العلمي والمنطقي والقول بفساد منتحل الفلسفة وتكفير ذوي العقائد الدينية الإسلامية المخالفة لمذهب السلطة السائدة.

وما قدّمناه ـ وكثير غيره سنعرض له تباعاً ـ يرينا أن مقدمة ابن خلدون ليست من الأعمال التي تقبل التصنيف في إطار منهجي دون سواه، ولا بدّ للباحث المنصف أن يتتبع كل مسألة فيها على حدة لكي يتسنّى له إصدار حكم عادل فيها.

الفصل الثالث
القسمان الأول والثاني من المقدمة

يلاحظ الباحث المدقق الذي يطالع مقدمة ابن خلدون - على النحو الذي عرّفنا به - أن قدراً وفيراً من المادة المكتوبة في بعض مواضع الباب الأول لا يتصل بأغراض المقدمة العامة التي كتبها المؤلف لكتاب «العبر» من ناحية، إضافة إلى وضوح إقحامها في ما سُمي مقدمات الكتاب الأول، فهو يشكل انحرافات وانعراجات تتحوّل إلى ترع تكاد تستقلّ عن سياق البحث الأساسي، سواء في ذلك أخذه بمعيار الحكاية أم التأريخ.

وهذه المواضع المقصودة يمكن تعيينها في ما أتى تحت عناوين: تكملة المقدمة الثانية، تفصيل الكلام على الجغرافيا وتقسيم المعمور إلى سبعة أقاليم، المقدمة الرابعة في أثر الهواء في أخلاق البشر، المقدمة السادسة في أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو بالرياضة وما يتقدمه من الكلام في الوحي والرؤيا.

إذ تُعدّ هذه البحوث - إضافة لما سبق ذكره - إقحامات متقدّمة لموضوعات سيرد ذكرها في مواضع لاحقة من أبواب «مقدمة ابن خلدون» علاوة على أن ما جاء في هذه الأجزاء من نقولات لا يقدم سوى معلومات تستند إلى غير قليل من ضحالة المذخور المعرفي في مجالاتها، وتصدر عن نوع من عدم التفريق بين الحالات الخاصة والعامة؛ بما جعلها صورة عن أغاليط فئات من الناس - الذين لا يمكن أن يكون مؤلف المقدمة واحداً منهم، قياساً على أجزاء الملاحظات

الواعية من المقدمة نفسها - في تلك الفترة من تاريخ تطور المعارف البشرية التي عفّاها الزمان.

وسوف نعمد في هذا الفصل واللذين يليانه إلى استعراض ما جاء في الأبواب الستة التي تتألف منها المقدمة، مع الإشارة إلى مواطن الضعف أو الخلل المنهجي الذي يومئ إلى الزيادات الممكنة - سواء كان مردّ ذلك إضافات المؤلف أم الناسخين في المراحل اللاحقة - لتقديم صورة عن الجوانب التي عالج ابن خلدون الاجتماع الإنساني ضمن إطارها.

وأولى الملاحظات الشكلية التي تقف واضحة أمام القارئ ما يبدو من الاختلاف الحاصل بين تعداد عناوين الفصول الرئيسة (الأبواب) في المقدمة العامة للكتاب، وعناوينها التي أتت منفردة في المواضع اللاحقة، وإن كان ذلك طفيفاً أو بسيطاً في بعض الحالات، إلا أنه واقع.

فتعداد الأبواب في المقدمة العامة جاء بالعبارات الآتية:

الأول: في العمران البشري على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض.

الثاني: في العمران البدوي وذكر القبائل والأمم الوحشية.

الثالث: في الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية.

الرابع: في العمران الحضري والبلدان والأمصار.

الخامس: في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه.

السادس: في العلوم واكتسابها وتعلّمها.

أما عناوين الأبواب المذكورة نفسها، فقد أتت متفرقة في مواضعها المفردة على الأشكال الآتية:

الأول: في العمران البشري على الجملة، وفيه مقدمات.

الثاني: في العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل وما يعرض في ذلك من الأحوال، وفيه فصول وتمهيدات.

الثالث: في الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية وما يعرض في ذلك كله من الأحوال، وفيه قواعد ومتممات.

الرابع: في البلدان والأمصار وسائر العمران وما يعرض في ذلك كله من الأحوال، وفيه سوابق ولواحق.

الخامس: في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع وما يعرض في ذلك كله من الأحوال، وفيه مسائل.

السادس: في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وما يعرض في ذلك كله من الأحوال، وفيه مقدمة ولواحق.

وتشير الملاحظة التحليلية الشكلية - بعد فحص ما جاء تحت تلك العناوين - إلى عدم وجود اختلاف في إطلاق تلك الألفاظ المختلفة التي أضيفت للعناوين، أعني كلمات: مقدمات، فصول، تمهيدات، سوابق، لواحق، مسائل، قواعد، متمّمات. ويبدو أن هذه الألفاظ قد أطلقت من قبيل التنويع، الذي لم يطّرد بدوره، ولم تطلق بغرض التمييز المنهجي في البحث، ما يجعلنا نعود إلى التفكير بعدم دقّة المؤلف أو بدور النسّاخ من جديد، وخاصة بالنسبة لهذه النسخة التلفيقية التي وضعها وافي بين أيدينا، والتي هي حصيلة الجمع بين عدد من نسخ المقدمة.

وسيتضح لنا من خلال العرض الآتي لكل باب من المذكورات عدد من الأمور نلقي الضوء عليها، لبيان المعالم الرئيسة لموضوعات المقدمة، وما تقوم عليه من أغراض اتجه المؤلف إلى معالجتها خدمةً لكتاب «العبر» الذي هو كتاب في التاريخ قبل كل شيء.

العمران البشري:

وقع هذا الباب من كتاب ابن خلدون في تمهيد وست مقدمات، وقد اشتمل التمهيد على ما كنا قد أشرنا إليه من ملاحظة المؤلف وجود تفاوت بين أصحاب كتب التاريخ، تبعاً لرواية الأحداث وما انطوت عليه المعلومات التي وردت في كتبهم من الصدق والأكاذيب، إضافة إلى اختلاف مواقفهم من محتوى المادة التاريخية التي اشتملت عليها كتبهم، سواء كان ذلك بالنسبة لإيراد الأحداث أم طريقة عرضها أم الحديث عن أسبابها ونتائجها، وما يتصل بشيء محدّد أو أكثر من ذلك كله.

وأهم ما جاء في المقدمة الأولى من الباب الأول هو أن ابن خلدون قد انطلق ـ كما فعل الكثيرون من أسلافه السابقين من المفكرين ـ من متابعة أفلاطون وأرسطو في القول بأن الاجتماع الإنساني أمر ضروري، على نحو ما أوضحناه في الباب الأول من كتابنا هذا.

فالإنسان ـ عند ابن خلدون ـ مدنيٌ بطبعه، ولا يمكنه الاستمرار في العيش إلا ضمن المجتمع، كما أنه «مفطور بطبعه» وتكوينه الذي جعله الله على «النزوع» إلى الاستئناس بأخيه الإنسان، الذي يميّزه عن الحيوان وجود «الفكر» و«اليد» على النحو الذي ذكره جالينوس في كتاب «منافع الأعضاء».

وأبو زيد لا يقف عند معالجة مسائل الطبع والفطرة والنزوع بأشكالها الفلسفية، كما تناولها المفكرون الإغريق والرومان ومَن تابعهم في طرح قضايا الاجتماع الإنساني؛ بل يقرّر هذه الوضعية من خلال مسلّمة إيمانية دينية شاعت في مجتمعه، تفيد بأن «الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وركّبه على صورة لا يصحّ حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركّب فيه من

القدرة على تحصيله»(١).

وقد رأى أنّ حاجة الأفراد إلى التعاون لسدّ الاحتياجات الاقتصادية والاجتماعية، هي أساس ما يقوم بينهم من علاقات اجتماعية، فهم لا بدّ أن يتعاونوا بغية الحصول على قوتهم ـ من جهة ـ ودفع عوادي الحيوانات المفترسة من جهة أخرى.

ورغم اعتماد أبي زيد في هذه الأطروحة على ما قال إن جالينوس ذكره، فإنه قد ذهب إلى أن هذه الطريقة في بقاء الجنس البشري نتيجة «حكمة الله» التي ارتضاها لوجود الإنسان والمحافظة على نوعه. فإذا تمّ ذلك للناس تحقق لهم ضرورة قيام السلطة في المجتمع، لكي تنظّم علاقاتهم بصورة تكفل استقرار المجتمع واستمرار بقائه. إذ «لا بدّ من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم»(٢).

وحكم بأن «يكون ذاك الوازع واحداً منهم، يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان. وهذا هو معنى الـمُلك، وقد تبيّن لك بهذا أنه خاصّة للإنسان طبيعية، ولا بدّ لهم منها»(٣).

ويبيّن بعد ذلك ـ في المقدمة الثانية ـ ما كان شائعاً بين علماء عصره مما أخبر أنه اتفاق على «أن شكل الأرض كروي وأنها محفوفة بعنصر الماء كأنها عنبة طافية عليه، لما أراد الله من تكوين الحيوانات فيها وعمرانه بالنوع البشري الذي له الخلافة على سائرها»(٤).

---

(١) مقدمة ابن خلدون، ص٣٣٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٣٨ وتاليتها.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٣٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٤١.

ورغم ما في معلومات ابن خلدون من خلط واضح ومغالطات في تصنيف الموجودات الطبيعية وتفسير حدوث التضاريس على الأرض، وصلة ذلك بما في العالم من أجسام أخرى؛ فإنّ هذا الجزء من الباب والتكملة التي تليه، لا يتضمنان أكثر من ترديد لبعض المعلومات القديمة عن الجغرافيا. والجزء الطويل الذي قلنا إنه مقحم في «تفصيل الكلام على هذه الجغرافيا» لا طائل منه غير تقديم الأوصاف التي كانت متداولة من تصورات الجغرافيين لأوضاع الأرض آنذاك.

ولا بدّ من إشارة إلى الكتب الجغرافية العتيقة التي استقى منها عبد الرحمن معلوماته، فهي التي كانت مستمدة في مجملها من كتاب «المجسطي» لبطليموس الذي ترجم إلى اللغة العربية في العصر العباسي، وكتاب آخر له عن «الجغرافيا» ترجم بعنوان «جغرافية بطليموس» في العصر العباسي أيضاً، وكلاهما يقومان على تصور مغلوط عن وضع العالم، والذي ألغاه «نيقولا كوبرنيكوس» المفكر البولندي (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣) لاحقاً. فقد توهّم بطليموس وأتباعه ـ ولأسباب تتعلّق بطبيعة العلم المحدودة نفسه، إضافة إلى ضعف القدرات النظرية والتجريب ـ أن «الأرض هي مركز العالم» وأن الشمس والكواكب الأخرى تدور حولها.

وحديث أبي زيد ـ في المقدمة الثالثة ـ مبني على مفاهيم أظهر التقدم العلمي أغلاطها المفرطة، وما كانت تقوم عليه من تصورات تتناقض مع مبادئ التفاعلات الكيميائية وحدوث المواد في الطبيعة، ومن أبسط الأمثلة على ذلك قول ابن خلدون: «قد بيّنا أن المعمور من هذا المنكشف من الأرض إنما هو وسطه لإفراط الحرّ في الجنوب والبرد في الشمال»(٥).

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٩١.

فهو لا يدري بوجود القطب الجنوبي، وأنه ـ كالشمال ـ مفرط البرد، ويظن أنّ خط الاستواء المفرط الحرّ هو القسم الأدنى من الكرة الأرضية، كما أنه يلغي ـ دون أن يدري بجرّة قلم ـ وجودَ البلدان والأمصار والمساحات المترامية من الأرض، الجزء المنكشف من الماء، الواقعة جنوبي خط الاستواء .

ولا تتجاوز معلومات ابن خلدون في هذا الموضع وما يتصل بموضوعه ـ مما جاء في المقدمة الخامسة ـ نطاقَ ترديد ما توصل إليه معاصروه من الاعتراف بتأثير الظروف المكانية والزمانية في أبدان الناس وسلوكاتهم وأغذيتهم حتى أخلاقهم.

وترتكز الأفكار التي يسوقها عبد الرحمن إلى مذخور عصره من معلومات، هي خليط من نتائج الملاحظة العلمية الاستقرائية التي مافتئت تنشط في ذلك العصر، ومجمل الاعتقادات الأسطورية والخرافية عن نشأة العالم وموجوداته، التي لا يتورّع ابن خلدون عن إيراد بعضها، ولو كان ينفي تصديقه لشيء مما ورد فيها أحياناً أخرى.

ومن المواقف المحمودة له في تأكيد تأثير الظروف المكانية والزمانية قوله: «فتعميم القول في أهل جهة معينة من جنوب أو شمال بأنهم من ولد فلان المعروف لما شملهم من نحلة أو لون أو سمة وجدت لذلك الأب، إنما هو من الأغاليط التي أوقع فيها الغفلة عن طبائع الأكوان والجهات وأن هذه كلها تتبدل في الأعقاب ولا يجب استمرارها؛ سنة الله في عباده ولن تجد لسنة الله تبديلاً، والله ورسوله أعلم بغيبه وأحكم وهو المولى المنعم الرؤوف الرحيم».

ولا يفوتنا أن نلاحظ أن الوجه الآخر ـ السلبي ـ لموقف ابن خلدون هذا، هو أن تأكيده المذكور قد نفى ـ بحزم مخالف للعلم التجريبي ـ تأثيرَ الوراثة الذي أثبت

الاستقراء وجوده. فقاده ذلك التطرّف لوجهة النظر المضادة، من الموقف العلمي إلى الموقف المضاد للعلم، وغدا ضحية ما بين يديه من معلومات قاصرة؛ رغم ما اختتم به رأيه من كلام يشير إلى عملية توظيف النص الديني بغرض إيهام القارئ أن ما قاله يتفق وما جاء فيه.

ونميل إلى أن ما أتى من معلومات تحت عنوان المقدمة الرابعة هو إفاضة في تفصيل ما جاء تحت المقدمتين الثالثة والخامسة؛ ومن أقبح ما تقرّر في المقدمة من مسائل نسوق بداية ما جاء في المقدمة الرابعة، التي تقع في صفحة وبعض السطور، وكان يمكن إدماجها مع سابقتها أو لاحقتها نظراً لتقارب محتواهما، دون حدوث أي خلل منهجي.

ونعني بذلك القول: «قد رأينا من خلق السودان على العموم الخفّة والطيش وكثرة الطرب، فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع، موصوفين بالحمق في كل قطر. والسبب الصحيح في ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشّيه، وطبيعة الحزن بالعكس، وهو انقباضه وتكاثفه، وتقرّر أن الحرارة مفشية للهواء والبخار مخلخلة له زائدة في كميته»(٦).

هكذا بدت في رأي ابن خلدون ظاهرتا الفرح والحزن في المجتمعات الإنسانية نتيجة انتشار الروح الحيواني وتفشّيه أو تقلّصه، وبدا السود من الناس ـ حسب تكوين الخلق نفسه ـ مفطورين على الخفّة والطيش وكثرة الطرب، موصوفين بالحمق في كل قطر. فوضع سبب السلوك داخل الجسد، وادعى له سبباً في المؤثرات الطبيعية أو الجغرافيا يؤدي إلى تحريكه، غير عابئ بما ينشأ

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٩١.

عن ذلك من نتائج ـ على المستوى الاعتقادي الديني ـ سنأتي على مناقشتها.

أما المقدمة السادسة فقد سبقت الإشارة إلى أن ليس هذا مكانها من الكتاب، وأن حذفها لا يضرّبه في شيء، بل نعتقد أنها ليست من كتابة صاحبه. وأول ما يلاحظ فيها ابتداؤها بالسجع، خلافاً لما يفترض أنها هي جزء منه.

كما أنها تتخذ الأسلوب الوعظي المباشر، ويبدو أنها لا تحفل بالتسويغات والترجيحات، كما هي الحال في الخمس المقدمات السابقة، بل تنطلق من تقديم المعلومات بأسلوب تقريري، لا يحفل بالتسلسل التاريخي، ويقفز من مسألة إلى أخرى، ملتمساً نص آية قرآنية أو حديثاً نبوياً يسبق به كلاماً معيناً قاله، أو يدعم رأياً شرح مؤداه.

ورغم أن الكاتب يتحدث في أنواع خاصة من الناس، ويفترض حالات استثنائية من الحياة في المجتمع الإنساني، ويعترف بأن المسألة من اختصاص الله الذي خلق الوجود وقدّرما فيه من أحداث؛ فإنه يسوق الآراء التي تمثّل وجهة نظره الموافقة لما هو في كتب «المذاهب السنّية» المتداولة في ذلك العصر، والمستمدة بدورها من تصورات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وغيرهم من الأسلاف.

ويصرّ على تصوّرات للنفس الإنسانية تبدو من خلالها في أكثر من حال، تنطوي على غير قليل من التناقض، بدعوى أنها كذا من حيث هي كذا، أي تبعاً لتسميات بعيدة عن كل ما هو تجريبي، تتخذ من التعريفات اللغوية أساساً للمقابلة بين الحالات، مقرةّ بأن التعارض القائم بينها هو تعارض شكلي سببه «قصور العقل» عن إدراكها، رغم الاعتراف الخفي بأن العقل هو جُماع النفس بصورة ما.

وتشير الفقرة الآتية إلى جانب من فقر معلومات الكاتب في موضوع النفس، وبعد تقليده أفلاطون الذي سبق وجوده فترة تدوين المقدمة بأكثر من ألف وسبع مئة سنة؛ وغير عابئ بما ينشأ - هنا أيضاً - من نتائج اعتقادية خطيرة على المستوى الديني.

فهو يقول: «والنفوس البشرية على ثلاثة أصناف:

صنف عاجز بالطبع عن الوصول إلى الإدراك الروحاني، فينقطع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية وتركيب المعاني من الحافظة والواهمة على قوانين محصورة وترتيب خاص يستفيدون به العلوم التصورية والتصديقية التي للفكر في البدن، وكلها خيالي منحصر في نطاقه، إذ هو من جهة مبدئه ينتهي إلى الأوليات ولا يتجاوزها، وإن فسد فسد ما بعدها. وهذا في الأغلب نطاق الإدراك البشري الجسماني، وإليه تنتهي مدارك العلماء وفيه ترسخ أقدامهم.

وصنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والإدراك الذي لا يفتقر إلى الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك. فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات التي هي نطاق الإدراك الأول البشري، ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية، وهي وجدان كلها لا نطاق لها من مبدئها ولا من منتهاها. وهذه مدارك العلماء والأولياء أهل العلوم اللدنيّة والمعارف الربانية، وهي الحاصلة بعد الموت لأهل السعادة في البرزخ.

وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة جسمانيّتها وروحانيّتها إلى الملائكة من الأفق الأعلى، ليصير في لمحة من اللمحات ملَكاً بالفعل، ويحصل له شهود الملأ الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك

اللمحة. وهؤلاء الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية في تلك اللمحة، وهي حالة الوحي، فطرةً فطرهم الله عليها وجبلّة صوّرهم فيها ونزّههم عن موانع البدن وعوائقه ماداموا ملابسين لها بالبشرية»(٧).

ويظهر في هذا الجزء من المقدمة خلط واضح بين النفس والروح والعقل، والتذكر والشعور والتخيّل وغير ذلك من قدرات، إضافة إلى التباس ذلك كله بطرق تحصيل المعرفة المتمثّلة في الحدس والاستنتاج والاستقراء والتحليل والتركيب وسواها، وعمليات الإدراك القائم على وجود الخمس الحواس المتحصلة من اللمس والسمع والرؤية والتذوق والشم.

وإذا كان كاتب هذا الجزء من الكتاب معذوراً في ما ذهب إليه من تجاوزات وأغلاط ـ على المستوى المعرفي ـ بسبب مستوى المعارف التي وصل إليها العصر نفسه، فإن ما لايعذر فيه هو إصراره على معالجة قضية الروح من خلال تسطيحها وزعم وجود روابط مفترضة تخضعِ ما هو جسماني لما هو روحاني بالطريقة الأفلاطونية، في الوقت الذي تقرّر فيه إيمانه بالنص الديني، خاصة المتمثل في الآية (٨٥) من سورة الإسراء التي جاءت بنص: «ويسألونك عن الروح، قل: الروح من أمر ربي، وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً».

وسنجد في الباب السادس من «مقدمة ابن خلدون» عودة إلى إثارة غير قليل من المسائل المتصلة بهذا المعروض في هذه المقدمة من الباب الأول، والتي كان جمعهما في باب واحد يؤدي إلى تحقيق قدر مطلوب من التناسق المنهجي، الذي يعكس ـ بدوره ـ وضوح رؤية المؤلف؛ إذا كان من حقّنا أن نطالب كل مؤلف بوضوح مقاصده، ولو من خلال تقسيم الأبواب والفصول وتحديد محتوياتها.

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٠٨ وتاليتها.

العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل:

يبدو الباب (القسم) الثاني من مقدمة ابن خلدون موزعاً بين موضوعين رئيسين، عرض الكاتب في أولهما للبدو وأوضاعهم، مقابلاً إياهم بالحضر، فاستغرق ذلك فصوله العشرة الأوائل في حددود عشرين صفحة، مضافاً إليها آخر فصل من هذا الباب، الذي جاء ترتيبه التاسع والعشرين. وربما كان وضع هذا الجزء من الباب مع سابقه، في الحديث عن سمات بعض الأصقاع المسكونة أكثر مناسبة من الناحية المنهجية، مع النظر إلى الملاحظة الآتية.

وجاء بعد ذلك الموضوع الثاني الرئيس، الذي هو عرض لبعض الشؤون المتصلة بمقتضيات الحكم في المجتمع؛ هذا الموضوع الذي سوف يستغرق الباب الثالث كله من الكتاب ـ المقدمة، وكان من الأنسب أن يكون مجموعاً في باب واحد، آخذين بالاعتبار تكرار المضامين المطروقة في الحديث، والتي تكمن غايتها الأساسية في عرض وجهة نظر الكاتب الاتباعية التقليدية وتأكيد بعض ملاحظاته الشخصية.

ونتجاوز الحديث عن هذا الخلل المنهجي ـ الذي ينضاف إلى ما سبق، وسيضاف إليه غيره فيما يأتي ـ فنشير إلى أن ابن خلدون يميّز بين مجتمع البدو ومجتمع الحضر، منطلقاً من وجهة النظر الموروثة عن الحضارات الغابرة ـ ثم أفلاطون وأرسطو ومتابعيهما من الباحثين السابقين ـ التي ترى أن التسلسل في الأشكال الاقتصادية يظهر قدرة الاقتصاد المؤثرة في تحديد أشكال الحياة الاجتماعية.

يقول ابن خلدون موضحاً هذه الوجهة من النظر: «اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نِحلتهم من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون

على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجّي والكمالي. فمنهم من يستعمل الفلح من الغراس والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنِتاجها واستخراج فضلاتها ..

ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرّفه، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها، وتوسعة البيوت واختطاط الأمصار للتحضّر»(٨).

ويرتب مفكرنا على ذلك استنتاجه القائل بأن «أجيال البدو والحضر طبيعية لا بدّ منهما»(٩). وهو يعني بهذا أن التطور من شكل إلى آخر في تحصيل متطلبات العيش هو من الأمور الملحوظ تكرارها في المجتمعات الإنسانية، ويذهب إلى أن «جيل العرب في الخلقة طبيعي» فهو كأجيال «البربر والترك وإخوانهم من التركمان والصقالبة» جميعهم لا بدّ منهم في العمران.

ويعلن أن البادية أصل العمران، والأمصار مددٌ لها. فيرى أن المجتمعات أول ما تظهر تكون في حالة من الحياة البدائية الخشنة التي وصفها بالبداوة، ولكن الناس ينتقلون إلى التمدّن بالتدرّج حتى يحصل لهم التحضّر.

ويبدو من كلام ابن خلدون في هذه المسألة أن الرجل يذكر ما لاحظه من مراحل نشوء المجتمعات القديمة، في المغرب والمشرق العربيين اللذين يكتب عنهما؛ أي أنه لا يتحدث عن قانون أو قاعدة اجتماعية تصدق على كل مجتمع، بل يلتزم جانب التأريخ لما صادفه من أخبار وصلته عبر كتب السابقين أو

---

(٨) المصدر نفسه، ص٤٦٧ وتاليتها.

(٩) المصدر نفسه، ص٤٦٩.

الروايات والحكايات المنقولة.

ونشير ـ بهذه المناسبة ـ إلى أنه من الواضح لدى الباحثين المتخصصين أن نشوء المجتمعات في الفترة التي تحققت فيها قفزات حضارية سبقت عصر ابن خلدون لم يكن يتمّ بتلك الطريقة التي وصفها، فكلامه المتقدّم لا يصدق إلا على نشوء المجتمعات القديمة في الحضارات الغابرة، والأقاليم الموزّعة بين الصحارى والأراضي القابلة للزراعة، أي قبل تحقيق التطور الاقتصادي في مناطق كثيرة من العالم وظهور الدول الإقليمية والمعاهدات الدولية وقيام التحالفات بين الشعوب والأمم، على نحو ما عرضناه في الباب الأول من هذا الكتاب.

ويقرّر أبو زيد أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر، انطلاقاً من إيمانه الديني بأن «النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيّئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر .. وأهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذّ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها، قد تلوّثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك، حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم»(١٠).

فالكاتب ـ هنا ـ لا يفرّق بين الحضارة بما هي حصيلة منجزات مادية ولامادية تتم في مجتمع معيّن، وسلوك الانغماس في فنون الملذّات وعوائد الترف والإقبال على الدنيا، أي الانجراف الشخصي في تيارات لا تحتاج لأكثر من وفرة المواد الغذائية وبعض مظاهر الترف في استخدام الميسورات وإرواء الحاجات، وهذه من الأمور التي يمكن أن تتوافر في المجتمعات المتفاوتة في الرتب الحضارية،

---

(١٠) المصدر نفسه، ص٤٧٤.

حتى البدوية منها، وليست وقفاً على المتمدّنة أو الحضر.

كما قرّر أبو زيد أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر، انطلاقاً من محاكمة صورية لا تتفق كثيراً مع الوقائع في حال استقصائها، وإن كانت تنطبق على بعض الحالات أحياناً، إضافة إلى قيامها على الاستنتاج الشكلي الذي قد يتفق مع الأحداث أو يخالفها دون إلزام.

فهو ينقل إلينا محصول ما سمع به من حادثات، في إهاب وجهة نظره الخاصة، فيقول مسوّغاً ترجيحه السابق: «السبب في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في النعيم والترف، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولّت حراستهم واستناموا .. قد ألقوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الأجيال ..

وأهل البدو لتفرّدهم عن المجتمع وتوحّشهم في الضواحي وبعدهم عن الحامية وانتباذهم عن الأسوار والأبواب، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم؛ فهم دائماً يحملون السلاح .. قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داع أو استنفرهم صارخ»(١١).

ويتضح من ما ساقه مفكرنا في كلامه السابق أنه يتجاهل وجود التنظيمات العسكرية والجيوش المحترفة، والأعداد الوفيرة من الناس الذين كانوا يتخذون من التدريب والقتال مهنة لهم في ذلك العصر الذي عاشه ابن خلدون في الدول التي تنقّل بينها.

---

(١١) المصدر نفسه، ص٤٧٨.

كما أنه لا يفرّ ق بين معرفة طرق القتال والدفاع عن الناس ومحاربة الأعداء من جهة، والشجاعة التي هي صفة في الأشخاص سواء كانوا يعرفون فنون القتال أم يجهلونها من جهة ثانية، وما يتطلّبه الاحتمال الأول من خطط وتدريبات وأفانين تعليم وتدريب مكتسبة تستفيد من الشجاعة التي هي إقدام الفرد على تنفيذ المهام الموكلة إليه.

وهو يخلط بين مقتضيات نوعين من الأنظمة الاقتصادية، ويستنتج من ذلك - على نحو مغلوط - نتائج سلوكية أو صفات تسلك في إطار الأخلاق. إذ يرى في الشجاعة فضيلة لا بدّ من الحفاظ عليها في المجتمع، ويفترض أن افتقادها الذي ذكره في المجتمع الحضري يعني انحرافاً عن ما سمّاه الفطرة البدوية، وهو بالتالي ابتعاد عن ما عدّه دون تسويغ كافٍ: سنّة الخلق.

ويتابع اتجاهه مقرّراً «أن معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس فيهم ذاهبة بالمنعة منهم، وذلك أنه ليس كل أحد مالك أمر نفسه؛ إذ الرؤساء والأمراء المالكون لأمر الناس قليل بالنسبة إلى غيرهم، فمن الغالب أن يكون الإنسان في ملَكة غيره ولابدّ.

فإن كانت الملَكَة رفيقة وعادلة لا يُعانى منها حكم ولا منع ولا صد، كان مَن تحت يدها مدلّين بما في أنفسهم من شجاعة أو جبن واثقين بعدم الوازع، حتى صار لهم الإدلال جبلّة لا يعرفون سواها.

وإذا كانت الملَكَة وأحكامها بالقهر والسطوة والإخافة، فتكسر حينئذٍ من سورة بأسهم وتُذهب المنعة عنهم، لما يكون من التكاسل في النفوس المضطهدة ..

وأما إذا كانت الأحكام بالعقاب فمذهبٌ للبأس بالكليّة، لأن وقوع العقاب به ولم يدافع عن نفسه يكسبه المذلّة التي تكسر من سورة بأسه بلا شك.

وأما إذا كانت الأحكام تأديبية وأخذت من عهد الصبا أثرت في ذلك بعض الشيء لمرباه على المخافة والانقياد، فلا يكون مُدلاً ببأسه.

ولهذا نجد المتوحشين من العرب أهل البدو أشد بأساً ممن تأخذه الأحكام، ونجد أيضاً الذين يعانون الأحكام وملكتها من لدن مرباهم في التأديب والتعليم في الصنائع والعلوم والديانات يُنقص ذلك من بأسهم كثيراً، ولا يكادون يدفعون عن أنفسهم عادية بوجه من الوجوه. وهذا شأن طلبة العلم المنتحلين للقراءة ..

ولما تناقص الدين في الناس وأخذوا بالأحكام الوازعة، ثم صار الشرع علماً وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب، ورجع الناس إلى الحضارة وخُلق الانقياد إلى الأحكام؛ نقصت بذلك سورة البأس فيهم»(١٢).

فعبد الرحمن في وصفه السمات التي عدّها مميّزة للمجتمع البدوي عن المجتمع الحضري، يخلط ـ هنا أيضاً ـ بين مناقشة طرق الممارسات التنظيمية الاجتماعية وما عدّه أخلاق المجتمع. وهو ينطلق من مسلّمة إيمانية ترى أن المجتمع البدوي في صدر الإسلام هو أعلى منزلة وأقرب إلى الفطرة من مجتمعات الشعوب المسلمة خلال الفترات التاريخية اللاحقة.

وإذ يستشهد بآثار التاريخ من المأثور الديني، فإنه يركّز على قياس اللاحق من الأحوال الاجتماعية لتقويمه والحكم عليه، باعتبار السابق من الأحوال الاجتماعية يتمتع بالقيمة العليا، من حيث أنه عصر النبي وصحابته، ذلك العصر الذي ينص الرأي الاعتقادي الشائع بين المسلمين أنه أفضل العصور.

فالمؤلف ينطلق من قناعة مسبقة هي عنوان فصله ذاته، ويسوق الكلام على النحو الذي يخدمها، مستشهداً ببعض الأحداث التاريخية التي تساق عادة لخدمة

---

(١٢) المصدر نفسه، ص٤٧٩ ومابعدها.

وجهات النظر الخاصة بها، وباعتبارها نموذجاً لسلوك السلف الصالح الذي يجب على اللاحقين من المسلمين احتذاؤه ومحاكاته في تصرفاتهم وأعمالهم.

ونقص سورة البأس في الناس تشغل أبا زيد، حتى ليبدو أنه مشدود إلى مجتمع البداوة أكثر من مجتمع الحضر، وهذا فيه من الدعوة إلى التخلف الحضاري ما فيه، وإن كان المقصود منه الإعرابُ عن التمسك بأهداب الأخلاق وتأسّي أعمال السلف الصالحين.

ورغم أن الرجل قد شغل منصب قضاء المالكية، وعرف بخبرته العملية صعوبة فصل الواجبات والمسؤوليات والوظائف والأحداث الاجتماعية حتى انحيازات المواقف السياسية بعضها عن بعض، إلا أنه يلجأ إلى تفريق نظري بحت، ليقول بضرورة تسويد أحكام الشريعة ـ التي هي بيد القضاة من أمثاله ـ على الأحكام السلطانية التي كانت بيد أعدائه من الذين حاربوه أو تحكموا في ظروف معاشه.

فيقول في ذلك: «إن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس، لأن الوازع فيها أجنبي. وأما الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي. ولهذا كانت هذه الأحكام السلطانية والتعليمية مما تؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم وخضد الشوكة منهم بمعاناتهم في وليدهم وكهولهم، والبدو بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب»(١٣).

هكذا يبدو أن الحامي للأحكام الشرعية ـ عند كاتبنا ـ هو الوازع الذاتي، والتربة التي ينمو فيها هذا الوازع هي الابتعاد عن مجتمع الأحكام السلطانية والتعليم والآداب، أي المحافظة على التخلف بأنواعه التي تكفل للمؤلف ما سمّاه

---

(١٣) المصدر نفسه، ص٤٨١.

بقاء البأس.

ويرتكز ابن خلدون على المسلّمة الاعتقادية الدينية التي تقرّر «أن الله سبحانه ركّب في طبائع البشر الخير والشرّ» في بداية سعيه لإخبارنا بما رآه من وجهة نظره التي ساقها بعد ذلك، فجاءت عنواناً للفصل السابع من هذا الباب، وبالنص القائل: إن «سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية».

ويردف ذلك بقوله: إن «العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه، وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل. ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه، ويودّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك؛ نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا»(١٤).

فهذه القاعدة التي سطّها ابن خلدون «نزعة طبيعية» ليست سوى معلومة منقولة عن أحوال المجتمع البدائي، في فترة ما قبل سيادة القانون الذي ارتقى من ظاهرة الجزاء الجماعي ـ على مستوى الأسرة أو القبيلة ـ إلى الجزاء الفردي الذي يصيب مرتكب الفعل دون سواه، إن خيراً فخير وإن شراً فشر، مما أسس نظرية الثواب والعقاب في المجتمعات المتحضرة.

وينكشف أن الغاية التي كان يسعى إليها المؤلف ترمي إلى الترغيب في التمسّك بالأخلاق الأصيلة التي تدعو إلى الوحدة والتحابّ بين الأقرباء والمنحدرين من أنساب مشتركة، بغية التغلّب على عوامل الفرقة والبغضاء التي كانت تفكك المجتمعات العربية في عصر ابن خلدون، وتزيد عدد الممالك الإقليمية، ويزيد معها عدد القتلى في الحروب وضحايا الاغتيال في الانقلابات

---

(١٤) المصدر نفسه، ص٤٨٤.

السياسة، على نحو ما ذكرنا بعضه في سيرة ابن خلدون نفسه.

وهو يلاحظ في الفصل التالي «أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم» فيذهب أبو زيد إلى أن المجتمعات المنعزلة البعيدة عن التحضر أكثر محافظة على النسب الصريح فيما بينها، لأنهم «لا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يساهمهم في حالهم، ولا يأنس بهم أحد من الأجيال .. فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفساده، ولاتزال بينهم محفوظة .. ثم وقع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم، وفسدت الأنساب بالجملة وفقدت ثمرتها من العصبية، فاطّرحت ثم تلاشت القبائل ودثرت، فدثرت العصبية بدثورها، وبقي ذلك في البدو كما كان»(١٥).

وقد رأى ابن خلدون في مسألة عدم اختلاط بعض العرب بغيرهم ـ الذين ساقعلى أصفياء النسب منهم قبائل قريش وكنانة وثقيف وبني أسد وهذيل ـ ومفاضلتهم ببعض آخر ـ ساق فيهم أرياف الشام والعراق ـ أن الاختلاط سبب من أسباب ضياع العصبية، فكأنما يشير إلى إمكان عدم حدوث ذلك الاختلاط ـ الذي يزيد فيه القول قليلاً في فصل قصير لاحق لا نرى سبباً كافياً لإفراده ـ أو يرجّح الدعوة إليه.

ونشير إلى أنّ ذلك ينطوي على احتمالين خطرين ـ كلاهما نتيجته لا تتفق مع الغايات المعلنة أو المواقف التحصيلية ـ يقع فيهما كاتبنا:

ـ أولهما: الدعوة إلى الانعزال وعدم الأخذ بأسباب الحضارة، والتفريق بين العرب وغيرهم من الداخلين إلى الدين الإسلامي الذين اختلطوا بهم وصاهروهم، وهي دعوة مضادة للدين لو كان ابن خلدون يقصدها.

---

(١٥) المصدر نفسه، ص٤٨٥ وتاليتها.

ـ والاحتمال الثاني: خلط الكاتب بين الاتصال الحضاري الذي يقوم بين الشعوب المتجاورة، واختلاط الأنساب الذي يحصل عن طريق التزاوج. والواقع أن الشق الثاني من هذا الاحتمال يشير إلى أن كاتبنا وقع ضحية بعض المزاعم الخاطئة التي كانت تشير إلى عدم اختلاط القبائل التي ذكرها بغيرها، وهي المزاعم التي كرّرها بعض الذين تحدثوا عن حصر اللغة العربية الفصحى بتلك القبائل(١٦).

فأفراد المجتمعات المنعزلون في أي بقعة من العالم أقل تعرّضاً لاختلاط الأنساب، بسبب انحصار التزاوج بين أبناء المجتمع الواحد. لكن هذا لا علاقة له بما يمكن اعتباره من تكريسات الأخلاق النبيلة كالشجاعة والوفاء والمحبة والتعاون وغير ذلك. وقد أظهرت الدراسات الحديثة أن المجتمعات الصغيرة على ذلك النحو المتصوّر مهدّدة بالزوال نتيجة تعرّض أفرادها لظهور الأمراض الوراثية بينهم أكثر ممن سواهم، كما حدث بالنسبة للفراعنة الذين لا بدّ أن عبد الرحمن قد سمع بهم أثناء إقامته في مصر.

وينتقل أبو زيد في الفصل الحادي عشر من هذا الباب ـ تاركاً المسائل الاقتصادية وتأثيرها في شكل المجتمع الإنساني، التي سيعود إليها بعد هذا الانقطاع المفاجئ ـ إلى مسائل تتصل بالسياسة وأغراضها. وقبل الدخول في استعراض محتويات الفصول القادمة لا بدّ من إشارة يلاحظها الباحث ـ على المستوى الشكلي ـ في هذا الجزء من الفصول.

فقد أنهى الكاتب في أكثر هذه الفصول فصله بعبارة تفيد اختتامه، خلافاً لما مرّ معنا في الفصول السابقة من هذا الباب، على نحو يشير إلى احتمال كتابة

---

(١٦) انظر في الرد على تفنيد هذه المزاعم كتابي «قواعد الإملاء العربي» ومقدمتيّ لتحقيق كتابيّ ابن هشام: شرح قطر الندى وبلّ الصدى، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب.

هذه الفصول منفردة على مراحل، وكذلك إضافتها عن طريق أكثر من شخص في المخطوطات المتلاحقة من المقدمة؛ والحكم في ذلك لا يمكن أن يكون قاطعاً إلا فيما سنذكره من ملاحظات على اتفاق وجهات النظر المطروحة أو تناقضها، أما بالنسبة للشرح والإكمال والتوضيح والحشو فلا مجال إلى القطع فيها.

وأما بالنسبة لمحتويات هذه الفصول، فهي تتحدث ـ في أغلب مادتها ـ عن المسائل السياسية كما جاءت في المأثورات الدينية، على النحو الذي كان موفوراً بين أيدي المفكرين المسلمين في تلك الحقبة من تاريخ البلدان الإسلامية، حيث جدّ العديد منهم جهوده التأليفية لالتماس التعليلات والتسويغات في ما طرح الأسلاف من تصورات لسياسة الرعية وتنظيم الحياة الجماعية.

وقد ذهب المؤلف في الحادي عشر منها ـ وهو يقع في نصف صفحة فقط ـ إلى «أن الرياسة لاتزال في نصابها المخصوص من أهل العصبية» منطلقاً من استنتاج صوري يرتكز على التعريفات اللغوية مفاده: «لما كانت الرياسة إنما تكون بالغلب، وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها وتتم الرياسة. فإذا وجب ذلك تعيّن أن الرياسة عليهم لاتزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم؛ إذ لو خرجت عنهم وصارت في العصائب الأخرى النازلة عن عصابتهم في الغلب لما تمّت لهم الرياسة»(١٧).

ويتنقل الكاتب تباعاً في كل فصل من فصوله المقتضبة القصيرة ـ التي تكاد تكون أشبه بالخاطرة العابرة أو التعليق ـ عارضاً فكرة جزئية صغيرة على النحو الاستنتاجي الصوري الذي مرّ يربط بين تعريفات الألفاظ (الحدود) ليصل إلى نتائج منطوية في مقدماته التي قدّمها دون برهان من قبل.

---

(١٧) مقدمة ابن خلدون، ص٤٨٨ وتاليتها.

فيقـرّر على التوالي في فصول لاحقة رأيه في «أن الرياسة على أهل العصبية لا تكون في غيـر نسبهم» انطلاقاً من اعتقاده أن «المعتبر (في الرجل) نسبة ولائه واصطناعه، إذ فيه سرّ العصبية التي بها البيت والشرف، فكان شرفه مشتقاً من شرف مواليه وبناؤه من بنائهم، فلم ينفعه نسب ولادته»(١٨).

وفي الفـصل التـالي يتـقـرّر «أن البـيت والشـرف بالأصـالة والحـقـيـقـة لأهل العـصبيـة ويكون لغيـرهم بالمجـاز والشبـه» انطلاقاً من الاعـتقـاد القـائل: «الحسب من العوارض التي تعرض للآدميين؛ وليس يوجد لأحد من الخليقة شرف متصل في آبائه من لدن آدم إليه، إلا ما كان من ذلك للنبي (ص) كرامة به وحياطة على السر فيه»(١٩).

وينقطع الحديث في مسألة الحسب والشرف ـ الذي لا يعدو بسط وجهة نظر شخصيـة، بعيداً عن كل علم تجريبي ـ ليعود في الفصل التالي إلى حديث تغلّب الأمم الوحشيـة الذي كان موضوع كلام سابق وقُطع. فيقـرّر الكاتب في الفصل السـادس عشـر «أن الأمم الوحشيـة أقدر على التغلب ممن سواها» فكأنما عاد ليقـول لنـا مـا سمّاه قبل إنها أكثـر شـجـاعة وأن لها السلطان، انطـلاقاً من أنهم «أقـدر على التـغلب وانتـزاع مـا في أيدي سـواهم من الأمم؛ بل الجـيل الـواحـد تختلف أحواله في ذلك باختلاف الأعصار»(٢٠).

وبعد إعلامنا بما ظنّه الكاتب الطريقة الوحيدة للغلب والوصول إلى السلطة، بطريق التـغلب والانتـزاع، يفيـدنا في الفصل التـالي «أن الغـاية التي تجـري إليـها العصبية هي الملك» انطلاقاً من شهوة الحكم والسيطرة على الآخرين، معتبـراً

---

(١٨) المصدر نفسه، ص٤٩٤.

(١٩) المصدر نفسه، ص٤٩٥.

(٢٠) المصدر نفسه، ص٤٩٨.

ذلك نوعاً من القناعات التي لا يحيد عنها، فيقول دون إبداء سبب مقنع: «أما المُلك فهو التغلّب والحكم بالقهر. وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتّباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه، لأنه مطلوب النفس»(٢١).

هكذا تبتعد الملاينة والملاطفة والمجادلة والبيعة والشورى والهشّ والبشّ والأفضلية والعدالة والجدارة وغير ذلك من سلوكات التعبير عن الأهلية في الحكم والملك، مما شغل المجتهدون والدارسون بها أنفسهم مئات سنين واطلع أبو زيد على جوانب منها؛ ويبدو التغلّب والقهر طريق الملك وبلوغ رتبة السؤدد والاتباع، انطلاقاً مما سمّاه الكاتب مطلوب النفس الذي لا تتركه.

ويتقرّر في الفصلين القادمين قناعتان أخريان، مفاد الأولى «أن من عوائق الملكحصول الترف وانغماس القبيل في النعيم» ومفاد الثانية «أن من عوائق الملك حصول المذلّة للقبيل والانقياد إلى سواهم».

ويقرر في الفصل العشرين «أن من علامات الملك التنافسَ في الخلال الحميدة والعكس» انطلاقاً من اعتقاد الكاتب أنه «لما كان طبيعياً للإنسان لما فيه من طباع الاجتماع كما قلناه، وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة، لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه، وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخِلاله أقرب، والملك والسياسةإنما كانا له من حيث هو إنسان، لأنها خاصة للإنسان لا للحيوان؛ فإذاً خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك، إذ الخير هو المناسب للسياسة»(٢٢).

---

(٢١) المصدر نفسه، ص٤٩٩.

(٢٢) المصدر نفسه، ص٥٠٤.

هكذا يبدو للكاتب السطحي أو المؤلف الساذج أنّ أهمّ المسائل الشائكة قد تمّ حلّها، من خلال تلك المعالجة الصورية التي لا تتعدّى مجال الخلط بين فكرة سقراط القائلة «إنّ معرفة الخير تكفي لفعله» والمسلّمة الإيمانية القائلة «إنّ الإنسان مفطور على فعل الخير»، مع تجاهل ما في العالم من شرور لا حصر لها، عن طريق نسبها إلى الروح الحيواني الذي يستولي على سلوك الإنسان أحياناً، أو إلى وسوسة الشيطان والنفس الأمّارة بالسوء أحياناً أخرى، كطريقة لفظية للخلاص من الإشكال.

ويعود الكاتب المؤمن بسياسة العنف والغلبة والانتزاع، رغم ما قاله عن ميل الإنسان الفطري إلى الخير في الفصل السابق، ليضع ـ في الفصل الواحد والعشرين ـ الظفرَ بتوسيع الأرض بيد الأمة الوحشية التي تتخذ من القتل أسلوباً لذلك، فيقرّر «أنّه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع، وذلك لأنهم أقدر على التغلب والاستبداد»(٢٣).

ويتناسى المؤلف بهذا قدراً من التقدم العلمي الذي حققته الأمم الأوروبية في صناعات الأسلحة خلال القرن الرابع عشر، وأن استعمال «البارود» كان من أهم أسباب انتصار الإسبان على المسلمين الذي كان جارياً في عصره، وأن استخدام وسائل القياس العلمي المخترعة ووسائل النقل السريع قد أديا إلى تغيير رقعة السيطرة السياسية لمصلحة الأقليات من الإقطاعيين والنبلاء واللوردات الذين ملكوا الأموال واشتروا بها الأسلحة الحديثة نسبياً، رغم استئجارهم فلاحين وبدائيين لا دراية لهم ولا انتماء.

ويعرب الفصل الثاني والعشرون عن قناعة الكاتب «في أن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمّة فلا بدّ من عودته إلى شعب آخر منها مادامت لهم

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص٥٠٧.

العصبية؛ والسبب في ذلك أن الملك إنما حصل لهم بعد سورة الغلب والإذعان لهم من سائر الأمم سواهم، فيتعيّن منهم المباشرون للأمر الحاملون لسرير الملك؛ ولا يكون ذلك لجميعهم لما هم عليه من الكثرة التي يضيق عنها نطاق المزاحمة .. وبقي الذين بعُدوا عن الأمر .. بمنجاة من الهرم لبعدهم عن الترف وأسبابه. فإذا استولت على الأولين الأيام .. كانت حينئذٍ عصبية الآخرين موفورة .. فتسمو آمالهم إلى الملك الذي كانوا ممنوعين منه بالقوة الغالبة من جنس عصبيتهم، وترتفع المنازعة لما عرف من غلبهم، فيستولون على الأمر ويصير إليهم».

هنا يتبيّن بجلاء أن خبرة ابن خلدون العملية ـ الذي كان يهرع في كل مرة لتأييد الانقلاب على السلطان للاحتفاظ بوظيفته الحكومية أو تحصيل منصب أعلى ـ لم تكن تتعدّى ترديده سرد الظروف المحدودة التي مرّ بها في أثناء اشتغاله بالسياسة، وأنّ ما يقوله لا يصدق إلا في أضيق نطاق، بل ربما لم يتجاوز ظروف المرحلةوالأحداث التي عاصرها أبو زيد في صراعات القبائل المتشرذمة.

فما يقوله يفترض أن الأمة المذكورة بشعوبها تعيش وحيدة لا تشاركها أمم أخرى خيرات الأرض وسكنى العمران أو تزاحمها عليه، وهو الذي أراد أن ينقل المؤلف أخباره إلينا.

كما يفترض شهوة الملك الطبيعية في أمة دون أخرى، بحيث لا تطمح واحدة في ما تملك أخرى.

ويفترض أن الصراع محصور في أضيق نطاق ـ كالمؤامرات الداخلية المحليّة التي اشترك ببعضها ـ فلا مساعدات خارجية ولا ولاءات ولا مصالح مشتركة ولا طموحات توسعية ولا سياسات طامحة ولا أتباع أديان أخرى وطوائف ومذاهب

متقاتلة.

وينسى أسباب زوال الحضارات الكثيرة الغابرة، أو هو - حقاً - لم يطّلع على أسباب سقوط عديد منها، وخاصةً الحضارتين اليونانية والرومانية ثم حكم المسلمين في الأندلس، وكثير من الدول الأوروبية التي كانت تصل أخبارها إلى المغرب ومصر، والتحالفات الاستراتيجية التي جرت بين الأمم المختلفة في حال وجود عدو مشترك.

ويحمل الفصل الثالث والعشرون قناعة شخصية جازمة أيضاً، مفادها «أن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده؛ والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه»(٢٤).

فالكاتب يقع ضحية جهله في الدراسات التاريخية والنفسية، وموقفه التقليدي الظنّي الذي قطع بصورة حتمية في مسألتين دون برهان أو قاعدة تجريبية أو ما يقوم مقام ذلك.

إذ قال - في المسألة الأولى - إن «المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب» ولو كان اطلع على تواريخ الشعوب، لرأى أن الكثرة منهم كانت تثور على الغزاة، وتبقى كارهة لهم ولكل ما يأتي عنهم، فتجهد في عدم تقليدهم للمحافظة على كيانها وشخصيتها والإعداد للتخلص من سيطرة المستعمر الغالب.

وقال - في المسألة الثانية - إن «السبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه» وهذا انعكاس لفقر الكاتب في دراسة أحوال المجتمعات، رغم وجود كثير من المعلومات التي بقيت صادقة عنها منذ ذلك

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص٥١٠.

العصر. فهو لم يدقق نظره في مشاعر الكراهية والحزن والذلّ وغيرها من تلك التي تنشأ لدى الشعوب نتيجة القهر والإخضاع، وما يترافق من ذلك لدى المغلوب بمشاعر الهيجان والاستعداد للثورة والخلاص من القهر حتى الانتقام؛ وهي ـ كلها ـ تمنع المغلوب من تقليد الغالب، فلا يفعل شيئاً من ذلك إلا بالإكراه.

وتأتي قناعة شخصية أخرى يستمدها الكاتب من مصدر ساذج أيضاً، يصرّح بعدم معرفة أسبابها، راداً إياها إلى النفس التي يجهل طبيعتها، فيعقد الفصل الرابع والعشرين «في أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء. والسبب في ذلك والله أعلم ما يحصل في النفوس من التكاسل إذا مُلِك أمرها عليها وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم، فيقصر الأمل ويضعف التناسل»(٢٥).

وهذا الذي قدّمه الكاتب هو استنتاجه من «أمة الفرس، كيف كانت قد ملأت العالم كثرة، ولما فنيت حاميتهم في أيام العرب، بقي منهم كثير وأكثر من الكثير .. ولما تحصّلوا في ملَكة العرب وقبضة القهر، لم يكن بقاؤهم إلا قليلاً، ودثروا كأن لم يكونوا»(٢٦).

ويشير هذا الرأي ـ المعمّم على الأمم دون تسويغ ـ إلى أن الكاتب المؤرخ جاهل بتاريخ الشعوب التي كانت تشكل الدولة الفارسية، فهؤلاء هم الذين رفعوا رايات «التشيّع» وسيوف محاربة الأمويين من العرب، ثم استولوا على مقاليد الدولة العباسية وكانت منهم الغالبية الساحقة من مؤلفي الإسلام وكتّابه ومفكريه، ولم ينفكّوا عن التأثير في توجيه دفة السلطة وتأليف الكتب في العلوم الدينية المختلفة وتحريك مناشط الثقافة والأدب وتدوين التاريخ.

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص٥١١.

(٢٦) المصدر نفسه، ص٥١٢.

ويلتفت كاتب الفصول الأربعة التالية إلى التعبير عن وجهة نظره ـ التي تتمثّل في إطلاق أحكام قيمية شخصية لا تصلح للتعميم أيضاً ـ فيطلق أربعة أحكام يشرح كلاً منها بصورة مقتضبة في فصل، وبطريق الاستنتاج الصوري الذي لا يحفل بصدق محتواه واقعياً، ويؤدي إلى نتائج متضمّنة ـ أصلاً ـ في المقدمات بصيغة أخرى.

فيقول في الفصل الخامس والعشرين: «العرب لا يتغلّبون إلا على البسائط، وذلك أنهم بطبيعة التوحش الذي فيهم أهل انتهاب وعيث ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر ويفرّون إلى منتجعهم بالقفر»(٢٧).

وهذا الكلام ـ في ألطف احتمال ـ يصدق على الذين سمّاهم ابن خلدون «البدو» من المتوحشين، وخلاف الحضر المستقرّين الذين لا يلوذون بالقفر. ولا نجد تسويغاً لاستخدام كلمة العرب هنا من جانب ابن خلدون إلا إذا كان الحديث عن بعض البدو النهّابين الذين شاركوا في فتوحات المغرب، فيكون التعميم مخالفاً ما يجب أن يكون عليه المؤرخ من الوعي والحيطة في إصدار الأحكام؛ ولنا عودة إلى هذه المسألة.

ومن الاحتمالات الممكنة أن يكون هذا الفصل ـ والثلاثة الأخرى المختصرة اللاحقة مثله ـ مكتوباً على يد شخص غير ابن خلدون، وهو أمر ليس بالبعيد في هذا الموضع من الكتاب أيضاً، على نحو ما سيظهر بعد انتهائنا من عرض باقي فصول هذا الباب.

وينعقد الفصل التالي «في أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب. والسبب في ذلك أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص٥١٣.

فيهم، فصار لهم خلقاً وجبلة، وكان عندهم ملذوذاً لما فيه من الخروج عن ربقة الحكم، وعدم الانقياد للسياسة»(٢٨).

يبدو الكاتب ـ هنا على أطيب نيّة ـ مشيراً إلى العرب القدماء في مرحلة البداوة، وقبل حصول الفتوحات واستقرار الدولة، ودخول العناصر الأخرى وانتسابهم إلى العرب؛ ويعتبر ذلك منه خلطاً منهجياً على النحو الذي أشرنا إليه في مواضع أخرى من الكتاب. والاحتمال الآخر الممكن هو أن الذي كتب هذا الفصل ـ والفصول الأخرى المكمّلة لموضوعه ـ لم يعرف أين يقحم ما يمكن اعتباره تفريغاً انفعالياً لمشاعر عدائية ضدّ البدو الذين اشتركوا في غزو المغرب والمشرق.

ويرى الكاتب في الفصل السابع والعشرين «أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوّة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة، والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة وبعد الهمّة والمنافسة في الرياسة؛ فقلما تجتمع أهواؤهم»(٢٩).

وفي الفصل التالي يحكم الكاتب «أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك، والسبب في ذلك أنهم أكثر بداوة من سائر الأمم، وأبعد مجالاً في القفر، وأغنى عن حاجات التلول وحبوبها لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم، فصعب انقياد بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك وللتوحش»(٣٠).

وواضح أن هذا التصريح لا يشمل العرب من أهل الحضر، فهو تأكيد على أن

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص٥١٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص٥١٦.

(٣٠) المصدر نفسه، ص٥١٦ وتاليتها.

المقصود هم البدو القدامى، الذين وردت بعض أخبارهم في تواريخ الفترة المبكرة من الإسلام أو قبل ظهوره؛ ونميل إلى الاعتقاد أن مؤلف المقدمة يجب أن لا يقع في مثل هذا الخطأ. وإذا كان الاحتمال الآخر، فله وجه آخر سوف نناقشه بعد قليل.

وفي آخر فصول هذا الباب يحكم الكاتب «أن البوادي من القبائل والعصائب مغلوبون لأهل الأمصار» مذكّراً بما كان قاله في الثلاثة الفصول الأولى من هذا الباب. ويأتي هذا الفصل محملاًبموضوع بعيد عن الأربعة الفصول التي سبقته وأكثر اتصالاً بأول فصول الباب، وكأنما هو عودة إلى فصول من الكتاب أصيلة بعد وجود فصول مقحمة فيه.

فهذا الفصل متابعة لما كان المؤلف يخبرنا فيه عن العمران، هذا الموضوع الذي نسيته الفصول التي تحدثت عن السياسة والتي تناولت وصف البدو من العرب. ويقرّر فيه ابن خلدون بعبارة ليّنة أن أهل البوادي «محتاجون إلى الأمصار بطبيعة وجودهم. فما داموا في البادية ولم يحصل لهم ملك ولا استيلاء على الأمصار فهم محتاجون إلى أهلها ويتصرفون في مصالحهم وطاعتهم متى دعوهم إلى ذلك وطالبوهم به»(٣١).

وقبل أن نترك هذا القسم من مقدمة ابن خلدون، نجد لزاماً علينا التوقف عند مسألة على درجة من الأهمية عظمى، بالنسبة للكِتاب والكاتب والباحثين الذين يقدمون على فصوله، على نحو ما سنعرض له من تفصيل.

إذ يرى الباحث المدقق أن احتمال زيادة محتوى فصول مقدمة ابن خلدون على غير يد مؤلفها احتمالٌ لا يمكن استبعاده، إن لم يكن يجب ترجيحه لأسباب

(٣١) المصدر نفسه، ص٥١٧.

ستتضح تدرّجاً، ونظراًلوجود عشرات المواضع التي تشهد سياقات الفصول بأنها مضافة، غير الذي ذكرناه.

لقد ذهب عدد من الذين تناولوا المقدمة بالدراسة إلى أن ابن خلدون قصد «البدو» في حديثه عن «العرب» في المواضع المتصلة بوصفهم بالميل إلى العدوان والتخريب وعدم المواجهة والمنازلة وبعدهم عن الملك وسياسة البلدان والتحضر، وارتفاعهم بالدين وما في اعتباره فقط.

إلا أن التروّي في تقليب هذا الإطلاق يجعلنا نؤكد أن هذا التسويغ إذا كان يصدق على بعض المسائل ـ على نحو ما أشرنا قبل قليل ـ فإنه لا يصدق على كثيرات أخرى؛ إذ لا مجال إلى الشك في أن كثيراً من الإفادات تؤكد أن المقصود بالحديث هم «العرب» بالمعنى العام وليس «البدو» سكان البادية أو أولئك المتخلفين عن التحضر وسكنى العمران.

ومن أبرز الملاحظات التي تفرض نفسها على بساط البحث المقارن ـ هنا ـ أن كاتب هذه الأربعة الفصول لم يأتِ على ذكر قبائل البربر فيها. فلو كان المقصود بالعرب هم البدو ـ حقاً ـ لكان قرن معهم البربر والترك وغيرهم من الذين تصدق عليهم الأحكام التي أطلقها عناوين للفصول الأربعة دون استثناء؛ فيحقق نوعاً من الموضوعية الشكلية التي قد تنفي بعض الجزم في سوء النيّة، أو تسوّغ شيئاً من التعليل والصرف للباحث المحايد.

فكاتب الفصل الخامس والعشرين يعلّل حكمه في أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط، بأنهم «بطبيعة التوحش، الذي فيهم: أهل انتهاب وعيث، ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر ويفرّون إلى منتجعهم بالقفر، ولا يذهبون إلى المزاحفة والمحاربة إلا إذا دفعوا بذلك عن أنفسهم .. وأما البسائط

متى اقتدروا عليها بفقدان الحامية وضعف الدولة فهي نهب لهم وطعمة لأكلهم»(٣٢).

فهذا الكلام مبني على قضيتين:

ـ تتمثل الأولى في أن الحديث السالف لا يعالج الوجود الراهن للعرب خلال عصر مؤلف المقدمة، وإنما يعتمد على الاستنتاج الصوري في الوصول إلى نتيجة مفادها بُعد الناس الفقراء الضعفاء عن المزاحمة والمحاربة، وعدم قدرتهم على النيل من الأقوياء القادرين.

وهذا كلام ليس وقفاً على العرب، وإنما هو رأي يصدق على غيرهم دون تحديد، انطلاقاً من تعريف ألفاظ الفقر والضعف والمزاحمة والمحاربة، وليس باعتماد أي واقع، وأول أولئك هم البربر والترك والتركمان الذين قال مؤلف المقدمة إنه سيؤرّخ لهم أيضاً ؛ فلم يكن التزام الدقة في البحث يقتضي منه أكثر من إضافة كلمة «البربر» ومثيلاتها معطوفة في العنوان على «العرب» أو أن يستخدم عبارة «الأمم المتوحشة» التي طالما ذكرها.

ـ تتمثل القضية الثانية التي تقوم عليها إفادة الفصل الخامس والعشرين في أن الكاتب قرّر ـ على نحو يعتمد تعريف الألفاظ أيضاً ـ اقتدار العرب على البسائط بفقدان الحامية وضعف الدولة.

وهذا الاستنتاج ليس وقفاً على العرب ولا مرهوناً بخصائص محددة تتوافر فيهم وتنعدم لدى غيرهم، لذا فإنه لا يشكل حكماً خاصاً، وهو نظري زائف، والسبب الحقيقي لإطلاقه هو موقف عاطفي غرضه النيل من العرب وليس البدو، ولاسيما أنه ينطبق على البربر والترك وسواهم ـ كما قدّمنا ـ

(٣٢) المصدر نفسه، ص٥١٣.

أكثر من العرب.

فإذا انتقلنا إلى الفصل السادس والعشرين الذي قرر أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب، نجد أن التعليل السببي في ذلك ينطلق أيضاً من زعم «أنهم أمة وحشية» وهذا ما يشترك به «بدو العرب» مع «بدو البربر والترك والفرس والتركمان والتتار والمغول» وغيرهم.

ويبدو من فحص ما جاء في هذا الفصل من تسويغ عدد من الأمور، أهمها ما يأتي:

- إن كاتبه قصد العرب وليس البدو، ولو أنه أشار في بعض المواضع إلى أولئك الذين لم يضربوا كثيراً في التحضّر الصناعي، أي: المهني أو الحِرفي.
- إن الكاتب زعم أن العرب - دون تخصيص - لا يعرفون شيئاً عن منجزات الحضارة، حتى زعم أنهم لا يرون للصنائع والحرف قيمة ولا قسطاً من الأجر والثمن، وهذا لا ينطبق من قريب أو بعيد على أوضاع الحواضر التي كانت أراضي العرب تغصّ بها.
- إيهام كاتب المقال بأنه يتحدث فقط عن البدو - كما ذهب بعض الدارسين - أمرٌزائف، لأن قبائل العرب التي بادرت إلى قيادة الفتوحات الإسلامية لم تكن من البدو الأجلاف كلها، حتى لقد كانت بطون العرب العريقة هي التي تقدم أبناءها لقيادة الجحافل والجيوش، ثم اتسع ذلك ليشمل ذوي الخبرة في القيادة العسكرية.

وهذا - من ناحية ثانية - لم ينطبق على الأشخاص الأجلاف من نكرات البدو، بل كان محصوراً في حكمائهم وكبار رؤسائهم وقوادهم، الذين أظهروا قدرات خاصة على التحالفات والوفاء بالعهود والمناورة بالاتفاقات، وكسبوا

الأمن بالدفاع السلبي ـ الذي لم يدرك معناه في ما ألمح إليه الكاتب من وقائع التاريخ التي تثبت بُعدهم عن المغالبة وركوب الخطر ـ إذ فسَّر ذلك لغير مصلحتهم.

ـ قال الكاتب: «وانظر إلى ما ملكوه وتغلبوا عليه من الأوطان من لدن الخليقة، كيف تقوّض عمرانه وأقفر ساكنه، وبدلت الأرض فيه غير الأرض: فاليمن قرارهم خراب إلا قليلاً من الأمصار؛ وعراق العرب كذلك قد خرب عمرانه الدي كان للفرس أجمع؛ والشام لهذا العهد كذلك؛ وإفريقية والمغرب لما جاز إليها بنو هلال وبنو سليم منذ أول المائة الخامسة وتمرّسوا بها لثلثمائة وخمسين من السنين قد لحق بها وعادت بسائطه خراباً كلها»(٣٣).

فهذا الكلام لا يمكن أن يصدر عن مؤرخ واعٍ. كما يفترض أن يكون ابن خلدون ـ لأنه كلام رجل يجهل التاريخ، لم يصل إليه خبر العمران وأحواله «من لدن الخليقة» والذي زعم أنه تقوّض عمرانه وأقفر ساكنه.

فالذي يقول إن اليمن خربت إلا قليلاً من الأمصار، وعراق العرب خرب عمرانه الدي كان للفرس أجمع .. إلى آخر ذلك، إنما يؤكد عدة أمور أساسية لا شكّ فيها.

فصاحب هذا القول يقصد «العرب» وليس «البدو» فقط، إذ يصرّح أن «اليمن قرارهم». وهو يجهل بعض ما يتصل بأحوال الأمصار التي يسمّيها، إذ يكذب في زعمه أن العراق كان للفرس أجمع، وكذبته لا يؤيدها أي مؤرخ عربي أو نزيه. وزعمه خراب الشام التي زارها ابن خلدون وشاهد ما فيها من حضارة وحسن معاش، يكشف أنه لا يعرف شيئاً دقيقاًعن أحوال بلاد

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص٥١٥.

الشام، التي كانت فلسطين وسورية فيها أول منطقتين في تاريخ العالم عرفتا الزراعة، والتي كانت محطّ عيون الغزاة الطامعين على الدوام.

وأخيراً لا يصدق من كلام هذا الرجل إلا جزء من المتعلق منه ببني هلال وبني سليم غير المتحضّرين، قبل مئات سنين من حياة ابن خلدون. وهذا خبر بعيد لا يجوز أن يقاس عليه حكم قطعي لاحق لأناس آخرين لانتسابهم إلى العرب، فليست العرب كلها قبيلة واحدة أو رهطاً مكرّراً.

وإذا سرنا لتصفّح الفصل السابع والعشرين الذي سبق أن ذكرنا عنوانه، وتابعنا كاتبه بغرض معرفة تسويغه حصول الملك للعرب بتلك الشروط الدينية، تحصّل لدينا تأكيد واضح بلجوء الكاتب إلى الاستنتاج الصوري لإقرار النتيجة المذكورة، إذ يقول: «السبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداًبعضهم لبعض ..».

فهذا الكلام هو عودة «اجترارية» للمقدمات التي افترض الكاتب أنها صحيحة غير قابلة للمناقشة، في مسألة لم يستقِ من الواقع الراهن أي معطيات مادية مقنعة تؤكد وجودها. فهو لم ينظر إلى العرب من خلال حركة الحضارة التي انتشرت في مناطق العمران وشملت الأقطار، ولا إلى مطامح القواد والحكام وغاياتهم التي أسسوا عليها عمليات الفتح والإخضاع بين تارة وأخرى؛ وهذه الاعتبارات وغيرها لا يمكن أن تخفى على مؤرخ ضليع، فيجب أن يكون كاتب هذا الفصل غير ابن خلدون.

نحن لا ننكر أن جزءاً غير قليل من أعمال السيطرة والانتشار العربي قد اتسم بالعنف والقسوة، ولكن هذه الأساليب كانت شائعة في تلك الفترة بين الشعوب المتحاربة جمعاء لأسباب عديدة، ولم تكن وقفاً على العرب أو البربر أو

المغول ـ الذين تقرّب أبو زيد إلى قائدهم تيمورلنك فمدحه ورأى فيه مخلّصاً مزعوماً ـ دون غيرهم.

وزعم الكاتب أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة، على نحو ما جاء في الفصل السابع والعشرين، هو تحصيل حاصل كلامي ليس أكثر، يصدق على العرب والبربر والفرس والتتار وغيرهم، انطلاقاًمن اعتباره العصبية أساس الوصول إلى السلطان، واعتباره الدين عاملاً مؤثراً يقوم مقام النسب في الالتحام فهو في معناه، أي يحقق العصبية.

فالكلام الذي قاله الكاتب يشير ـ من جهة ثانية ـ إلى استنتاجه الصوري، وليس إلى الأوضاع الراهنة آنذاك. إذ لو رجع إلى واقع العرب المسلمين وما نشأ من خلافات مذهبية بين الفرق والطوائف والأحزاب، لتأكد من كذب مزاعمه. فالدعوات الدينية بينهم هي التي قوّضت دعائم آخر عصر الخلفاء الأربعة، وأدت إلى سقوط دولة العهد الأموي، ثم أتت بغير العرب إلى السلطة دولاً وممالك في العصر العباسي، الذي انتهى بالسقوط تحت سنابك غزاة أجلاف من غير العرب لم يشِر إليهم كاتب الفصل، هم الذين دمّروا معالم حضارية كثيرة في العراق والشام، وليس العرب.

وبُعد العرب عن سياسة الملك التي قرّرها كاتب الفصل الثامن والعشرين لم تكن سوى انعكاس ثقة العرب ـ المتحضرين البعيدين عن التوحش المزعوم ـ بالبربر والأتراك والفرس وغيرهم من الشعوب التي دخلت الإسلام بأعداد وفيرة، فلما تمكّوا من الوصول إلى بعض المناصب في السلطة، تآمروا على الخلفاء العرب وأزاحوهم أو حكموا بقوة السلاح والاقتصاد من خلالهم حكماً دكتاتورياً معتسفاً، وتزايد ذلك باطّراد بُعد العرب عن دفّة الحكم.

ونشير إلى أنه كان مجموع الخلفاء الأمويين الذي شادوا دولة الحضارة الإسلامية الزاهرة في الشام عرباً، باستثناء اثنين منهم كانا ابنَي إماء، هما يزيد وإبراهيم ابنا الوليد بن يزيد بن عبد الملك. أما الخلافة العباسية فلم يكن من خلفائها مَن أمّه حرّةٌ سوى السفاح والمهدي والأمين، وكان جميع الخلفاء الأمويين في الأندلس من أبناء الإماء.

إننا نرى أن من يغفل عن مثل هذه الوقائع ويقرّر ما سبق تقريره عن العرب، لا يمكن أن يكون مؤرخاً واعياً ولا عارفاً الأخبار «من لدن الخليقة»، لذا فالقطع بنفي نسبة هذا الكلام لابن خلدون أحوط، أو يجب الاعتراف بأنه من الزلّات التي يجب أن لا يقع فيها المؤلف النبيه، ولا ننزّه أبا زيد ـ لأسباب كثيرة ـ عن ذلك فمثله في المقدمة غير قليل، إلا أنه ـ أينما ورد ـ عليه مطعن.

وإذا كان لا بدّ من التأكيد على شيء في نهاية هذه الوقفة المقتضبة، فهو دعوتنا إلى فرز ما يمكن أن يكون من كتابة ابن خلدون عن ما أقحم في فصول المقدمة، عن طريق دراسة مقارنة للمحتوى، تأخذ على عاتقها مضاهاة مواضع فصولها الأساسية بعضها ببعض، ولا تقف عند حدود تسويغ بعض المصطلحات أو تعليل بعض الفقرات واختراع المزاعم المناسبة لتمريرها، على نحو ما فعل بعض الدارسين.

الفصل الرابع
القسمان الثالث والرابع من المقدمة

نتناول في هذا الفصل من كتابنا استعراض ما جاء في الفصلين الرئيسين (البابين) الثالث والرابع من مقدمة ابن خلدون، وقد جاء الأول تحت عنوان « في الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية وما يعرض في ذلك كله من الأحوال وفيه قواعد ومتممات»، وجاء الثاني تحت عنوان «في البلدان والأمصار وسائر العمران وما يعرض في ذلك من الأحوال وفيه سوابق ولواحق».

الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية:

أظهرنا في الفصل السابق أن ابن خلدون قد أتى في عدد من الفصول ـ قبل الفصل الأخير من الباب السابق من المقدمة ـ على معالجة عدد من المسائل المتصلة بموضوع الباب الثالث من كتابه، والذي نحن بصدد استعراضه هنا.

ولا بدّ من ملاحظة شكلية أولى، تتمثّل في أن هذا القسم من المقدمة هو واحد من قسمين متميّزين بحسب عدد الصفحات ـ أعني مع هذا القسمَ السادس ـ فقد زاد كل منهما في حجمه عدة أضعاف على بعض فصول رئيسة أخرى.

والملاحظة الشكلية الثانية المتصلة بهذا القسم، هي أن الفصول فيه متفاوتة الحجم أيضاً بسبب طبيعة المعالجة والمعلومات الواردة فيها. فقد التزم الكاتب

أحياناً ما رأيناه في مواضع كثيرة سابقة من إيراد العنوان ثم شرحه في حدود نصف صفحة أو أكثر بقليل إلى عدة صفحات، بينما نجد في فصول أخرى ـ متتابعة متصلة العرض ـ إفاضات واضحة وحشواً في المعلومات، حتى ليكاد الكاتب يستغرق في إسهاب الموضوع المدروس كما لو كان يؤلف كتاباً مستقلاً فيه.

ونشير إلى أننا ـ منهجياً ـ لا نستبعد أن تكون تلك الفصول المسهبة المتصلة، الطويلة في حالة جمعها، هي مؤلفات أو كتب يمكن أن تقوم مفردة، ولاسيما أن بعضها يخلو من أي إشارة إلى صلته بالمواضع الأخرى من المقدمة، ويقوم منفرداً بنفسه.

وكما أنه من الممكن افتراض أن ابن خلدون كتب تلك الموضوعات على فترات متفاوتة، ثم حشاها في كتابه تباعاً، لزيادة الإيضاح أو دعم بعض الاتجاهات ووجهات النظر في مسائل تناولها بالذكر أو لخّصها أثناء فترات المطالعة أو كتبها حين عمل في التدريس؛ فإنه من البدهي ـ أيضاً ـ أن هذا الوضع يدعو إلى إمكان افتراض أن تكون هذه البحوث (الكتب) من المقحمات في المقدمة، لأكثر من سبب ذكرناه، وسيتضح غيره لدى استعراض ما تنطبق عليه هذه الملاحظة.

وهذا الباب ـ على مستوى المنهج أيضاً ـ لا يقف عند حدود معالجة ما جاء في عنوانه، بل يلاحظ الدارس وجود عدد من الفصول ذات المحتوى الاقتصادي، وهو الموضوع الذي ستتناوله فصول الباب الخامس من مقدمة ابن خلدون؛ كما إن فيه شيئاً من الفصول ذات الصلة المباشرة بالبلدان والأمصار والعمران، وهو الموضوع الذي ستتناوله المقدمة بتوسع في الباب الرابع.

فهذا من ما زاد في ضخامة حجم الباب الثالث، ولو كانت الفصول ذات المحتوى الاقتصادي قد وضعت في الباب الخامس ـ المخصص للمسائل

الاقتصادية - والفصول التي تحدثت عن العمران قد وضعت في الباب الرابع، لكان تحقق شيء من التوازن منهجياً وكمّياً ؛ وهذه مسألة لافتة للنظر على نحو ما قلناه في أكثر من موضع.

يبدأ الفصل الأول من الباب الثالث بالنص على «أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية؛ وذلك أننا قرّرنا في الفصل الأول أن المغالبة والممانعة إنما تكون بالعصبية .. ثم إن الملك منصب شريف ملذوذ .. فيقع فيه التنافس غالباً .. وهذا الأمر بعيد عن أفهام الجمهور بالجملة ومتناسون له، لأنهم نسوا عهد تمهيد الدولة منذ أولها، وطال أمد مرباهم في الحضارة وتعاقبهم فيها جيلاً بعد جيل؛ فلا يعرفون ما فعل الله أول الدولة»(١).

فهذا الفصل الشديد الاقتضاب - الذي يعدّ ما نقلناه في الفقرة السابقة مقارباً نصف حجمه - يبدأ بغلط يجب أن لا يقع فيه مؤلف مقدمة ابن خلدون، وهو قوله: «قرّرنا في الفصل الأول»، والمقصود بذلك ما قرره في الباب الثاني، أي «الفصل الثاني» من الفصول الرئيسة حسب تسمية ابن خلدون نفسه. وليس من اليسير إمكان الحسم في سبب ذلك: هل كان المؤلف ينسى مواضع مناقشة موضوعاته، أم أن النسخ المتغايرة هي السبب، أم أن ناسخاً عجلان لم يكن لديه الوقت الكافي لتحديد موقع الإحالة المذكورة من فصول الكتاب.

ويأتي الفصل الثاني في الإشارة إلى وجود استثناء مؤقت في مسألة الحاجة إلى العصبية، أي ما ورد في عنوان الفصل السابق، فينص «أنه إذا استقرّت الدولة وتمهّدت قد تستغني عن العصبية، والسبب في ذلك أن الدول العامة في أولها يصعب على النفوس الانقياد لها إلا بقوة من الغلب .. فإذا استقرّت الرياسة

---

(١) مقدمة ابن خلدون، ص٥٢١.

في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة، نسيت النفوس شأن الأولية، واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرياسة ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم، وقاتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الإيمانية؛ فلم يحتاجوا حينئذٍ في أمرهم إلى كبير عصابة، بل كأن طاعتها كتاب من الله لا يبدل ولا يعلم خلافه»(٢).

وهذه الإفادة تتناقض مع ما سبق أن قرّره ابن خلدون من شهوة النفوس إلى الحكم، وأن صاحب الملك بما فيه من الدعة والراحة والسكون يحفز بعض أهل العصبية على منازعته ومنازلته، ثم الاستحواذ على الملك، وغير ذلك مما عدّه أموراً طبيعية.

كما إنّ هذه الإفادة تعني أن ابن خلدون الذي أدخل في العصبية ما كان أفلاطون قد سمّاه «رابطة الرحم»، ثم ما كان قد أطلق عليه أرسطو اسم «رابطة الصداقة»، فإنه يعمد الآن إلى إدخال «رابطة الدين» لتكون جميعاً في عداد ما يستفيد منه الحاكم في تكريس إدامة حكمه، بل الوصول إلى السلطة أساساً واحتكارها.

ولا يخفى أن هذا الرأي تعبير عن ما لاحظه الكاتب من تدجين الحاكم الفرد لخليط المحكومين غير المتجانس الأصل والرأي الذين دخلوا حظيرة دين واحد، حيث تحوّلت العقائد السياسية والأحكام السلطانية إلى ما جعلها في مرتبة ما سمّاه العقائد الإيمانية؛ وهو الذي كان قد فرّق من قبل بين الأحكام السلطانية والأحكام الشرعية، وقال بوجوب هذا التمييز بين النوعين في تقدير الأحكام

---

(٢) المصدر نفسه، ص٥٢٢.

المطبّقة في الدولة وتحديد سياستها.

وإذ ينتقل الكاتب إلى الموضع التالي يقرّر أن الاستغناء عن العصبية في بعض دول المغرب والأندلس كان السبب في استيلاء الأغيار وملوك الطوائف عليها، فيتبيّن أن ما قصده في أول الفصل هو أن الاستغناء عن العصبية إذا حصل فسيكون سبباً في زوال الملك وانتقاله إلى عصابة أخرى، وهو الرأي الذي كرّره ابن خلدون كثيراً.

ويتابع الفصل الثالث تأكيده على «أنه يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية، وذلك أنه إذا كان لعصبية غلبٌ كبير على الأمم والأجيال، وفي نفوس القائمين بأمره من أهل القاصية إذعانٌ لهم وانقياد، فإذا نزع إليهم هذا الخارج وانتبذ عن مقرّ ملكه ومنبت عزّه، اشتملوا عليه وقاموا بأمره وظاهروه على شأنه وغُوا بتمهيد دولته»(٣)، ضارباً المثل على ذلك بأدارسة المغرب الأقصى والعُبيديين في إفريقية ومصر.

ويذكر في ثلاثة فصول قصيرة أن «الدول العظيمة الملك أصلها الدين، إما من نبوة أو دعوة حق؛ وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلّب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة. وجمعُ القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه»(٤).

ويقرّر أن «الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها .. (إذ) أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتماسه الذي في أهل العصبية، وتُفرد الوجهة إلى الحق»(٥).

---

(٣) المصدر نفسه، ص٥٢٥.

(٤) المصدر نفسه، ص٥٢٦.

(٥) المصدر نفسه، ص٥٢٧.

ويتابع استنتاجه الصوري «في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتمّ، وهذا لما قدّمناه من أن كل أمر تحمل عليه الكافة فلا بدّ له من العصبية»(٦) ويسوق بعض الشرح لذلك.

وينتقل ـ على مدى ثلاثة فصول قادمة ـ إلى وصف سيادة الدولة على الأرض التي تحصر إطارها الجغرافي، فيقرّر «أن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها؛ والسبب في ذلك أن عصابة الدولة وقومها القائمين بها الممهّدين لها لا بدّ من توزيعهم حصصاً على الممالك والثغور التي تصير إليهم .. فإذا توزّعت العصائب كلها على الثغور والممالك فلا بدّ من نفاد عددها .. فإن تكلّت الدولة بعد ذلك زيادة ما بيدها بقي دون حماية وكان موضعاً لانتهاز الفرصة والعدو والمجاور، ويعود وبال ذلك على الدولة، بما يكون فيه من التجاسر وخرق سياج الهيبة»(٧).

ويظهر هذا الرأي واحداً من أشكال سطحية النظرة إلى كيان الدولة، إذ يبدو أنه قائم على الظنّ بأن وجود فرد من أعوان الحاكم في منطقة ما من مناطق الدولة يكفي لاستمرار حكمه تلك المنطقة، عن طريق إقطاعها وإخضاعها.

وهو رأي ـ من جهة ثانية ـ يعبّر عن الاعتقاد بأن وجود الدولة مرهون بالقوة والقدرة على المحاربة وحماية الحدود، بما هي كيان مؤقت غير مؤهّل للاستمرار، ويضرب عرض الحائط بعوامل أخرى كإرادة العيش المشترك والشعور بالانتماء ووجود المصالح الجماعية وقيام المؤسسات الاجتماعية.

وهذا كله يعني أن ابن خلدون ـ في هذا الموقف وما اتصل به ـ لم يدخل

---

(٦) المصدر نفسه، ص٥٢٨.

(٧) المصدر نفسه، ص٥٣٢ وتاليتها.

الشعب (الجمهور) في اعتباره، بل رأى العامة من الناس مجرد أشياء حيادية موجودة تخضع للقوة التي تحكمها، وجعل احتكار قوة السلاح بالعصبية هو الأسلوب الأنسب للمحافظة على وجود الدولة؛ كما يبدو أنه لم يدخل أي اعتبار للحركة الاجتماعية في استمرار النظام الحاكم.

ولذلك لم يتورّع عن أن يعقد الفصل الثامن مقرّراً «أن عظم الدول واتساع نطاقها وطول أمدها (إنما يكون) على نسب القائمين بها في القلّة والكثرة»، ثم قرّ ـ نتيجة لفكرته الشخصية ـ أن «الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تستحكم فيها دولة، والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء. وأن وراء كل رأي منها وهوىً عصبية تمانع دونها، فيكثر الانتفاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت، وإن كانت ذات عصبية؛ لأن كل عصبية ممن تحت يدها تظنّ في نفسها منعة وقوة»(٨).

وينتقل المؤلف إلى مسألة أخرى تتصل بتخصيصه الحديث عن طبيعة الملك من جديد، وهي أمور كان قد عالج جوانب منها في عدد من فصول الباب الثاني، وكان أفضل ـ من الناحية المنهجية ـ أن تتصل مناقشتها في ذلك الموضع، وخاصة أن غير قليل من الأفكار في هذا الباب لا يعدو أن يكون تكراراً لما ورد في الباب السابق في صيغ أخرى.

فهو يعقد ثلاثة فصول ليقول: «إن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد» و«الترف» و«الدعة والسكون»، ويلحق بها فصلاً رابعاً يقرّر فيه «أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم».

ويقرّر في فصل تالٍ «أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص» ويقدّر ذلك

---

(٨) المصدر نفسه، ص٥٣٦.

بمئة وعشرين عاماً، على نحو ما سنعود إلى تفصيله ومناقشته وبيان ما ينطوي عليه من رأي ومزاعم، ترى أن الأطوار المذكورة «طبيعية للدول».

ثم يعود المؤلف إلى تكرار ما قاله في مواضع سابقة من الباب الثاني أيضاً، حول تأثير وفرة الممتلكات والدعة في الملك، فيقرر أن «الترف يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها» وأن أطوار الدولة وأحوالها وأخلاق أهلها تختلف باختلاف الأطوار التي تمرّ فيها.

ويكرّر مع بعض الشروحات الملائمة - في ثلاثة فصول تالية - شيئاً مما قاله من قبل في الباب الثاني أيضاً، إذ يقرر أن «آثار الدولة كلها على نسب قوتها في أصلها». ويبيّن جوانب من «استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبيته بالموالي والمصطنعين» و«أحوال الموالي والمصطنعين في الدول» ليخلص إلى بيان بعض ما «يعرض في الدول من حجر السلطان والاستبداد عليه».

ويذكر في الفصل الحادي والعشرين من هذا الباب شيئاً مما قاله عن تنازع العصائب في الملك، مما مرّ في الباب الثاني أيضاً، فيقرّر «أن المتغلّبين على السلطان لا يشاركونه في اللقب الخاص بالملك، وذلك لأن الملك والسلطان حصل لأوّلية مذ أول الدولة بعصبية قومه وعصبيته، التي استتبعتهم حتى استحكمت له ولقومه صبغة الملك والغلب، وهي لم تزل باقية وبها انحفظ رسم الدول وبقاؤها.

وهذا المتغلّب وإن كان صاحب عصبية من قبيل الملك أو الموالي والصنائع، فعصبيته مندرجة في عصبية أهل الملك وتابعة لها، وليس له صبغة في الملك. وهو لا يحاول في استبداده انتزاع الملك ظاهراً، وإنما يحاول انتزاع ثمراته من الأمر والنهي والحل والعقد والإبرام والنقض، يوهم فيها أهل الدولة أنه منصرف عن سلطانه، منفذ في ذلك من وراء الحجاب لأحكامه.

فهو يتجافى عن سمات الملك وشاراته وألقابه جهده، ويبعد نفسه عن التهمة بذلك وإن حصل له الاستبداد، لأنه مستتر في استبداده ذلك بالحجاب الذي ضربه السلطان وأولوه على أنفسهم عن القبيل منذ أول الدولة، ومغالط عنه بالنيابة»(٩).

وهذا مما يؤكد أن الكاتب لم يعالج أكثر من أوضاع الحالات الراهنة في فترته والأمصار التي عرفها، وأمثلته عن الأشخاص والدول والأحوال والحادثات المعيّنة تؤكد أنه لم يكن يرمي إلى أكثر من شرح بعض المشاهدات التي لاحظها في ترتيبات تتابع الحكم في دول المسلمين في المغرب والمشرق.

فلم يعالج النموذج العام للدولة ـ على نحو ما فعل فلاسفة الإغريق وتابعوهم ـ أو المبادئ النظرية التي تقوم عليها، ووجود القوانين الضابطة في سلوك الموظفين والحكام ـ على نحو ما فعل المفكرون الرومانيون وتابعوهم ـ وهي مسائل سنعود لمناقشتها.

ويطالعنا الفصلان (٢٣، ٢٤) بعرض مقتضب يقرّر أن «الملك منصب طبيعي للإنسان» ونتيجة اجتماع الناس وانتشار العلاقات في مجتمع، و«أن إرهاف الحدّ مضرٌّ بالملك ومفسد له في الأكثر .. فإن الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات، منقباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم، شملهم الخوف والذل، ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلّقوا بها، وفسدت بصائرهم وضمائرهم، وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات»(١٠).

هكذا يبدو أن الكاتب نسي أوامر الدين والعمل بمقتضى الأخلاق الفاضلة،

---

(٩) المصدر نفسه، ص٥٧٢.

(١٠) المصدر نفسه، ص٥٧٤ وتاليتها.

وضرورة الخضوع لمبادئ القانون وأساليب التعامل القائم على الاحترام المتبادل بين الناس، وأسس العدالة والمسؤولية والواجب؛ وحصر علاقة الحاكم بالمحكوم فيوسائل تتصل بالضغط والخوف والمداراة واستخدام القوة للإخضاع المناسب الذي لا يؤدي إلى منازعة الملك أو التمرّد.

وهذا ما سوّغ إجراء مقابلة مختصرة بين «معنى الخلافة والإمامة» في فصل لاحق، انفسح على معالجة دينية حفلت بها مئات الكتب السابقة للفرق المختلفة ـ متعاندة متباغضة ـ في ستة فصول عرضت لاختلاف المسلمين في حكم الإمام والخليفة واتفاقهم، ومذهب الشيعة في حكم الإمامة، وانقلاب الخلافة إلى الملك على أيدي الأمويين، ومعنى البيعة، وولاية العهد، والخطط الدينية الخلافية.

وحكى الفصل الثاني والثلاثون عن «اللقب بأمير المؤمنين وأنه من سمات الخلافة وأنه محدث منذ عهد الخلفاء» الأولين. ولحقه فصل «في شرح اسم البابا والبطرك في الملّة النصرانية واسم الكوهن عند اليهود».

وبعد هذين الفصلين، اللذين يعدّان من قبيل الحشو إضافة لكثير من محتويات ما سبقهما، يأتي فصل مسهب طويل ـ خلافاً للمكرور الغالب في حجم الفصول ـ يزيد على ثلاثين صفحة «في مراتب الملك والسلطان وألقابها» يؤدي بالتداعي إلىفصل مقتضب في حوالي صفحة واحدة، هو أشبه بتعليق أو خاطرة مقحمة عن «التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول».

ثم يطالعنا فصلان طويلان مسهبان آخران: يتحدث الأول عن «شارات الملك والسلطان الخاصة به». ويتحدث التالي عن «الحروب ومذاهب الأمم في ترتيبها» على مدى عشرات الصفحات من هذا الباب.

ويرجعنا الفصل الثامن والثلاثون والفصول الخمسة التالية إلى قضايا

الاقتصاد، فتعالج على التوالي: «الجباية وسبب قلّتها وكثرتها» و«ضرب المكوس أواخر الدولة» و«أن التجارة من السلطان مضرّة بالرعايا مفسدة للجباية» و«أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون في وسط الدولة» و«أن نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية» و«أن الظلم مؤذن بخراب العمران .. ومن أشد الظلامات تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق».

ثم يأتي الفصل الرابع والأربعون «في الحجاب، كيف يقع في الدول وأنه يعظم عند الهرم» مكرّراً غير قليل مما جاء في الباب الثاني وما تقدم في هذا الباب الثالث نفسه من أن الترف والدعة والراحة تؤدي بالملك إلى الابتعاد عن الناس، وهذا يؤدي إلى التآمر على الدولة والطمع بالاستيلاء على مقاليد السلطة، ثم «انقسام الدولة الواحدة بدولتين» الذي هو موضوع الفصل الخامس والأربعين.

ويعبّر الكاتب عن قناعته في «أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع» بسبب ظنّه ـ المتحصّل بطريق الاستنتاج الصوري ـ أن بناء الدولة لا يكون إلا بترك كل ما أدّى إلى توسّعها ورفاهيتها وتقدمها، وأنه لا يمكن لأي مصلح يحاول إنقاذها أن يعود «إلى الخشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس، إذ العوائد حينئذٍ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه .. وربما يحدث آخر الدولة قوة توهم أن الهرم قد ارتفع عنها ويومض ذُبالها إيماضة الخمود»(١١).

ويأتي بعد ذلك فصلان تفصيليان للحديث عن «كيفية طروق الخلل للدولة» و«اتساع نطاق الدولة أولاً إلى نهايته ثم تضايقه دوراً بعد دور إلى فناء الدول واضمحلالها». ويلحق بهما فصل «في حدوث الدول وتجددها» فيرى في انقسام الدولة وتشرذمها نوعين من الحالات(١٢):

---

(١١) المصدر نفسه، ص٧٥٥.

(١٢) المصدر نفسه، ص٧٦٤ وتاليتها.

أولهما أن «يستبد ولاة الأعمال في الدولة بالقاصية عندما يتقلص ظلها عنهم، فتكون لكل واحد منهم دولة يستجدها لقومه وما يستقر في نصابه، يرثه عنه أبناؤه ومواليه، ويستفحل لهم الملك بالتدريج ..

والنوع الثاني بأن يخرج عن الدولة خارج ممن يجاورها من الأمم والقبائل، إما بدعوة يحمل الناس عليها كما أشرنا إليه، أو يكون صاحب شوكة وعصبية كبيراً في قومه قد استفحل أمره فيسمو بهم إلى الملك».

وينعقد الفصل الخمسون لبيان «أن الدولة المستجدة إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة». ويظهر فيه أن الكاتب يرى في سلوك تقويض دعائم الدولة المستقرة في الخفاء أمراً مرجوحاً وارداً بغية الاستيلاء عليها، ويقرر أنه بذلك «تنتهي المطاولة إلى حدّها، ويقع الاستيلاء آخِراً بالمعاجلة» معتبراً ذلك: «سنّة الله في عباده؛ ولن تجد لسنة الله تبديلاً»(١٣).

ويأتي الفصل اللاحق «في وفور العمران آخر الدولة وما يقع فيها من كثرة الموَتان والمجاعات» انطلاقاً من اعتقاد المؤلف أن الترف وكثرة التناسل يؤديان ـ بعد جيل أو جيلين ـ إلى تناقص العمران وعدم الإقبال على الزراعة، وحدوث المجاعات وعدد من النتائج التي يرى المؤلف أنها طبيعية، في حدود ما ظنه صواباً، إذ قرّر أن «الموَتان يكون في الدول الموفورة العمران أيضاً أكثر من غيرها بكثير، كمصر بالمشرق وفاس بالمغرب»(١٤).

وتنحرف الثلاثة الفصول التالية ـ التي هي آخر الباب الثالث ـ كل واحد منها في اتجاه، وكأنما هي ملحقة بالموضوعات التي ذكرت من قبل، وفيها من الحشو الواضح ما ليس بالقليل.

---

(١٣) المصدر نفسه، ص٧٦٨، ٧٧٠ على التوالي.

(١٤) المصدر نفسه، ص٧٧٢.

فالفصل الثاني والخمسون الذي جاء بعنوان «أن العمران البشري لا بدّ له من سياسة ينتظم بها أمره» لا يزيد على أنه يذكرنا ـ باقتضاب واضح ـ أنه تقدم ذكر أن «الاجتماع ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلم عنه، وأنه لا بدّ لهم في الاجتماع من وازع يرجعون إليه»(١٥).

ويكرر بعض ما مرّ في مواضع سابقة من المقدمة على مدى صفحة ونصف الصفحة، ثم يورد على امتداد أكثر من عشر صفحات ما عدّه من أحسن ما تركه الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم، وهو كتاب طاهر بن الحسين لابنه عبد الملك لمّا ولاّه المأمون الرقة ومصر وما بينهما.

أما الفصل الثالث والخمسون الذي جاء تحت عنوان «في أمر الفاطمي وما يذهب الناس في شأنه وكشف الغطاء عن ذلك» فإن الكاتب بدأ بمعلومة كاذبة تشير إلى اتجاه «شيعي» إذ يزعم ترجيح حصول إجماع بين الفرق والاتجاهات الإسلامية لم يحصل لحظة واحدة في تاريخ الفكر الإسلامي، ثم يتابع في مسألة دينية لا تتصل ـ إلا قسراًومن قبيل التعليل البعيد ـ ببعض ما يحدث في عمران المجتمع الإنساني الذي هو مطلب البحث.

نقصد بذلك كذبة الكاتب القائلة: «اعلم أن المشهور بين الكافة من أهل الإسلام على ممر الأعصار، أنه لا بدّ في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين، ويظهر العدل، ويتبعه المسلمون. يستولي على الممالك الإسلامية، ويسمّى بالمهدي»(١٦).

والكاتب يصل هذا الزعم الذي عمّمه على مَن سمّاهم «الكافة من أهل

---

(١٥) المصدر نفسه، ص٧٧٣.

(١٦) المصدر نفسه، ص٧٨٧ وتاليتها.

الإسلام» بمسألتين أخريين قالت بهما كثرة من الفرق الإسلامية، خاصة المتعلقة بظهور الدجال والمسيح، إذ أردف قائلاً: «ويكون خروج الدجال وما بعده من أشراط الساعة الثابتة في الصحيح على إثره (المهدي)، وأن عيسى ينزل من بعده فيقتل الدجال، أو ينزل معه فيساعده على قتله، ويأتمّ بالمهدي في صلاته».

ثم يشرع الكاتب في إيراد الأحاديث الدينية الواردة في ذلك، مشيراً إلى المؤيدين والمنكرين، ويتبعه بذكر كلام الصوفية ورأيهم - مفرداً - وكأن كاتب هذا الجزء ميّال إلى رأيهم أو واحد منهم، نظراً لاتفاق ذلك مع ما يراه الصوفية في مسألة الأولياء والأقطاب، وذلك على امتداد أكثر من ثلاثين صفحة في كتاب كان مؤلفه يعالج أهم الموضوعات في بضع صفحات قليلة.

ويأتي الفصل الرابع والخمسون آخر ما في الباب الثالث من المقدمة على نسق الفصل الذي سبقه، إذ يرد تحت عنوان «في ابتداء الدول والأمم وفيه الكلام على الملاحم والكشف عن مسمّى الجفر» وهو مقصد غريب يأتي في هذا الموضع من الكتاب، وربما هذا ما دفع ناسخ المخطوطة التيمورية - دون سائرالنسخ الأخرى - إلى إثبات كلمة «حِدثان» بدل كلمة «ابتداء» الواردة في عنوان الفصل، وقلّده في ذلك علي وافي مع إشارة للتغيير دون تعليق.

ولا يحوي هذا الفصل شيئاً هاماً مما ينطبق على واقع المجتمعات الإنسانية بالمنظور الاجتماعي الذي كان يصفه كاتب المقدمة، بل هو نقل لجوانب من الأخبار المختارة، مخصص لعرض ما تقوله بعض فرق الشيعة من وجود كتاب اسمه «الجفر» يتداوله أئمتهم سراً، وفيه مكتوب كل ما سيحدث في العالم حتى يوم القيامة.

ويشتمل هذا الفصل على سوق الكاتب معلومات وخرافات وحكايا واهية عن

عمر العالم وموعد قيام الساعة وما جاء في آثار المنجمين واليهود وغيرهم من الأمم البائدة، وما اعتمده الإخباريون المسلمون في ذلك، على امتداد أكثر من خمس عشرة صفحة، تعجّ بالمزاعم والأقوال المنثورة والمنظومة.

البلدان والأمصار وسائر العمران:

قبل استعراض هذا القسم من مقدمة ابن خلدون لابدّ من إشارة هامة ـ على المستوى المنهجي ـ تتلخّص في أن الباحث المدقّق يلاحظ تجاوزاً للضبط التصنيفي في هذا الباب أيضاً، فهو لا يتقيّد بالحديث عن المسائل الخاصة بقيام البلدان والأمصار ونشاط العمران، بل يتابع معالجة غير قليل من الأمور الاقتصادية في المجتمع، والتي سبق أن عولجت في سبعة فصول من الباب الثالث، وهي التي سيعالجها على امتداد فصول الباب الخامس كلها.

فالفصول السبعة من الباب الثالث ـ الذي سبق استعراضه ـ المتصلة بموضوعات الاقتصاد حملت العناوين الآتية: الجباية وسبب قلّتها وكثرتها، ضرب المكوس في أواخر الدولة، التجارة من السلطان مضرّة بالرعايا، ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون في وسط الدولة، نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية، الظلم مؤذن بخراب العمران، وفور العمران آخر الدولة.

وقد أتت عناونين البحوث الاقتصادية المنضوية في هذا الباب الرابع في ستة، وهي الفصول الآتية: تفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرفه لأهلها ونفاق الأسواق، أسعار المدن، اختلاف أحوال الأقطار بالرفه والفقر، تأثل العقار والضياع، حاجات المتموّلين من أهل الأقطار إلى الجاه والمتابعة، اختصاص بعض الأمصار ببعض الصنائع.

ولا يطرح ابن خلدون في هذه الفصول ذات الصبغة الاقتصادية من هذا الباب شيئاً متميّزاً، يزيد على الشائع من المعلومات المتداولة عن التبادل السلعي والخدمات في ذلك العصر. وهو ـ بالتالي ـ لا يشكل إضافة هامة إلى ما سبق المؤلف إلى معالجته من مسائل تتصل بالأوضاع الاقتصادية في المجتمع، إلا احتمال وفرة المادة التاريخية بين يديه مما أورده من شواهد الأحداث المعيّنة التي أشار إليها كعادته.

أما بالنسبة للفصول التي تتصل بعنوان هذا الباب ـ على نحو أقرب ـ فإن المؤلف يذهب فيها إلى ذكر أهم ما يميّز الأراضي المأهولة بالسكان من معالم، أي يأتي على ذكر البلدان والأمصار وسائر العمران أي المسكون بالناس من المناطق الجغرافية، مقتصراً ذلك في الغالب ـ كما قال في مقدمة الكتاب ـ على المغرب والمشرق.

فهو يبدأ الفصل الأول «في أن الدول أقدم من المدن والأمصار وأنها إنما توجد ثانية عن الملك. وبيانه: أن البناء واختطاط المنازل إنما هو من منازع الحضارة التي يدعو إليها الترف والدعة كما قدّمنا. وأيضاً فإن المدن والأمصار ذات هياكل وأجرام عظيمة وبناء كبير، وهي موضوعة للعموم لا للخصوص، فتحتاج إلى اجتماع الأيدي وكثرة التعاون، وليست من الأمور الضرورية للناس التي تعمّ بها البلوى حتى يكون نزوعهم إليها اضطراراً»(١٧).

وتنطوي هذه الإفادة على المحتوى الذي يراه ابن خلدون علامة مميّزة للحضارة، إذ يبدو أنه يراها مرتبطة بالترف والدعة ـ أي بالجوانب المادية ـ بالدرجة الأولى على الأقل. وهذا يعني ـ من جهة أخرى ـ أن ابن خلدون عدّ نشوء

---

(١٧) المصدر نفسه، ص٨٤٤.

الدولة ناتجاً عن الاجتماع بين الناس وحسب، أي قبل حدوث الترف والدعة.

وهذا الفصل فيه غير قليل من المغالطة، إذ أنه يخلط بين مسألتين مختلفتين:

تتمثّل الأولى في أن الترف والدعة ـ أي الازدهار الاقتصادي وارتفاع مستوى الخدمات العامة ـ هما عاملان مؤثران في زيادة المنجزات المادية واللامادية في أي مجتمع، أي رفع مستوى حضارته.

وتتمثّل المسألة الثانية في أن الدولة هي سبيل من سُبل تنظيم الحياة الاجتماعية في مجتمع كبير معيّن ـ كالبلدة أو المدينة أو الإقليم وغير ذلك ـ وتحتاج في قيامها إلى جملة من الأشخاص القياديين والأجهزة الإدارية والتنظيمات والأسس الناظمة والمبادئ الضابطة والقوانين الملزمة والقوى الحامية.

وتفيد العودة إلى الذي عرضناه في أول أبواب كتابنا أن هذه المسائل كانت معروفة قبل عصر ابن خلدون بفترة مديدة، مما يشير إلى أنه لم يتعمّق المسألة بصورة كافية، وأنه وقف عند حدود ما بين يديه من أخبار دون النظر في حركة التطور الاجتماعي الذي لم يكن من أهدافه التي أشار إليها.

ويؤكد ذلك ما يذكره في الفقرة التالية لما سبق إيراده، في معرض ما يمكن اعتباره تمييزاً بين الدولة والمدينة من وجهة نظر المؤلف، إذ أفاد قائلاً: «إذا بُنيت المدينة وكمل تشييدها بحسب نظر من شيّدها، وبما اقتضته الأحوال السماوية والأرضية فيها، فعمر الدولة حينئذٍ عمرٌ لها. فإن كان عمر الدولة قصيراً، وقف الحال فيها عند انتهاء الدولة وتراجع عمرانها وخربت. وإن كان أمد الدولة طويلاً ومدتها منفسحة، فلا تزال المصانع فيها تُشاد والمنازل الرحيبة تكثر وتتعدّد ونطاق الأسواق يتباعد وينفسح، إلى أن تتسع الخطة وتبعد المسافة وينفسح ذرع

المساحة، كما وقع ببغداد وأمثالها ..

وأما بعد انقراض الدولة المشيّدة للمدينة: فإما أن يكون لضواحي تلك المدينة وما قاربها من الجبال والبسائط مادة تفيدها العمران دائماً، فيكون ذلك حافظاً لوجودها ويستمر عمرها، كما تراه بفاس وبجاية من المغرب وبعراق العجم من المشرق الموجود لها العمران من الجبال ..

وأما إذا لم يكن لتلك المدينة المؤسسة مادة تفيدها العمران بترادف الساكن من بدوها، فيكون انقراض الدول خرقاً لسياجها، فيزول حفظها ويتناقص عمرانها شيئاً فشيئاً إلى أن يبذعرّ ساكنها وتخرب، كما وقع بمصر وبغداد والكوفة بالمشرق، والقيروان والمهدية وقلعة بني حماد بالمغرب، وأمثالها فتفّهمه»(١٨).

فهذه الوجهة من النظر تشير ـ إضافة لما لاحظناه ـ إلى أن فهم ابن خلدون للعلاقة بين ظهور المدن وقيام الدول، وكلاهما لا يتمّ إلا بسكنى الناس معاً أي بالعمران، لم يكن فهماً صحيحاً يطابق الواقع. ويتضح ذلك من خلال ثلاث قضايا تمّ الخلط بينها:

فقد قرّر أن الدولة إذا خربت قد يؤدي ذلك إلى خراب المدينة أو زوالها. وهذا يعني أنه لم يفرّق بين سقوط الحكومة ـ التي هي أداة الحكم في الدولة ـ ووجود الناس الذين هم أساس وجود الحكومة وبعض أفرادها ومن اجتماعهم تظهر الدولة ومكان اجتماعهم هو المدينة.

---

(١٨) المصدر نفسه، ص٨٤٤ وتاليتها. لا يفوتنا أن نشير إلى ضعف اطلاع المؤلف على أصول السكان في بلاد مابين النهرين وهجرات العرب المبكّرة إلى العراق، فهو السبب في قوله: «عراق العجم من المشرق».

وقرّ أن البدو وأهل الجبال - بعد خراب الدولة - هم الذين يحددون مصير المدينة، فتبقى إذا وفدوا إليها وأنعشوها اقتصادياً، وتندثر إذا أعرضوا عنها. وهذه نظرة سطحية جداً، تنطوي على جهل بطبيعة اقتصاد دولة المدينة القائم على الزراعةوالصناعة ويجتذب البدو إلى الاستفادة منهما، فيغدو مصدر رزقهم التبادلي وحفظ حياتهم بتأمين الاحتياجات، ولا ينتظر منهم أن يتكرموا على المدينة بما لديهم من سفاسف المواد الأولية حتى يستمر وجود هذه المدينة.

ويبدو أن الكاتب لم يلاحظ ما كان يتمّ في جميع أنحاء العالم - وليس في ما عرف من بلدان ذكرها وحسب - من اتساع رقعة العمران وازدياد رقعة المدن، وزحفها على حساب تقلّص المساحات التي يسكنها البدو الذين كانوا أقل قدرة على مقاومة عوامل الفناء والاندثار من أهل المدن.

ولا شك أن ابن خلدون معذور في بعض ما تقدم ذكره، لأن الرجل كان يتحدث عن مشاهدات تاريخية - في رأينا - ولم يكن يدقق في الأسباب الحقيقية التي أدت إلى ظهور مثل تلك الأحداث في المناطق المأهولة بالسكان التي تحدث عن بعضها. وقد كان - من ناحية ثانية - ضحية ما رآه من قيام بعض المدن في التجمعات العسكرية - عبر تاريخ الفتوحات الإسلامية - ثم انحطاط أحوالها لزوال أغراض الاستفادة منها.

ويدعم استنتاجاتنا السابقة ما ذكره أبو زيد في الفصل الثاني الذي أتى مفيداً «أن الملك يدعو إلى نزول الأمصار؛ وذلك لأن القبائل والعصائب إذا حصل لهم الملك اضطروا للاستيلاء على الأمصار لأمرين: أحدهما ما يدعو إليه الملك من الدعة والراحة وحطّ الأثقال واستكمال ما كان ناقصاً من أمور العمران في البدو. والثاني: دفع ما يُتوقع على الملك من أمر المنازعين والمشاغبين، لأن المصر الذي يكون في نواحيهم ربما يكون ملجأ لمن يروم منازعتهم والخروج عليهم

وانتــزاع ذلـك الملك الذي سـمـوا إليـه من أيديهم، فـيـعـتـصم بذلـك المصـر ويغالبهم»(١٩).

وابن خلدون ـ هنا ـ يفترض أن الذي ينتصر في الحصول على الملك لا بدّ أن يكون في حالة البداوة، ضارباً عرض الحائط بجميع ما في التاريخ من أحداث الصراع بين المدن والدول ذات العمران المترامي والمدن المزدهرة والترف الشائع والأعداد المستقرّة من الناس، رغم ما قرره سابقاً من طموح الأعداء والمجاورين من الدول بملك دولة قائمة.

كما إنه يفترض أنّ الذي استولى على الملك يأتي من مكان بعيد عنه هو البادية، وعلى نحو مؤقت. فإذا دانت له الدولة ـ التي هي في الواقع مجموع المدن والأمصار والبوادي ـ عاد إلى مكان سكناه الذي يفترض ابن خلدون ـ على نحو خاطئ نظرياً ـ أنه البادية، بتأثير ما رآه من أحوال عدد من فقراء قبائل العرب والبربر المشاركين في حركة الفتوحات.

وهذا الزعم الذي يخالف المشاهدات والآراء السابقة في البحوث السياسية الكثيرة المتقدمة المؤكَدة بنتائج البحوث اللاحقة، لا يطرّد مع تصريح ابن خلدون أيضاً ـ الذي جاء في الفصل الثاني ـ من أن الغالب مضطر إلى سكنى المدينة لمنازعة من يسمو إلى انتزاع الملك من يده. إذ أن هذا يعني أن منتزع الملك سيقيم في المدينة دائماً وعلى نحو مستمر، فهو لا يعدو أن يكون حاكماً يعمل على حماية ملكه، أو متغلّباً يمنع المجاورين والأعداء من أن تسمو أيديهم إلى انتزاع الملك منه.

ويقرّ المؤلف في الفصل التالي «أن المدن العظيمة والهياكل المرتفعة إنما

(١٩) المصدر نفسه، ص٧٤٥.

يشيّدها الملك الكثير» وهو زيادة في الشرح لما كان قد ذكره في الباب السابق من أن آثار الدولة من المباني وغيرها تكون على نسبة قوتها في أصلها. فهو يرى «أن تشييد المدن إنما يحصل باجتماع الفَعلة وكثرتهم وتعاونهم، فإذا كانت الدولة عظيمة متسعة الممالك حُشر الفعلة في أقطارها وجُمعت أيديهم على عملها»(٢٠).

ويتجاوز ذلك في الفصل الرابع إلى الحكم بأن «الهياكل العظيمة جداً لا تستقلّ ببنائها الدولة الواحدة، والسبب في ذلك ما ذكرناه من حاجة إلى التعاون ومضاعف القُدَر البشرية. وقد تكون المباني في عظمها أكثر من القُدر مفردة أو مضاعفة بالهندام كما قلناه، فيُحتاج إلى معاودة قُدر أخرى مثلها في أزمنة متعاقبة إلى أن تتم، فيبتدئ الأول منهم بالبناء ويعقبه الثاني والثالث، وكل واحد منهم قد استكمل شأنه في حشر الفعلة وجمع الأيدي حتى يتمّ القصد من ذلك ويكمل ويكون ماثلاً للعيان، يظنّه من يراه من الآخرين أنه بناء دولة واحدة»(٢١).

فابن خلدون ـ هنا ـ يخلط بين الحكومة والدولة، ويسمّي عهد الحكومة الواحدة وجود الدولة، ويعدّ زوال الحكومة زوالاً للدولة، دون أن ينتبه إلى الوجود المستمر للشعب والقوانين السارية والسلطة التي تبسط الحكومة بمقتضاها سيطرتها على أراضي الدولة. وهذا أمر مهم من ما تحفل به أفكار أبي زيد، سنعمل على توضيحه ومعالجته في ثالث أبواب هذا الكتاب، ونكتفي هنا بالإشارة إلى ما يعنيه من مقدار اطلاع كاتبه على كتب السياسة والقانون.

كما إنه يصدر حكماً قطعياً شاملاً، انطلاقاً من حالات محددة في الماضي، ولا يأخذ بالاعتبار ضرورة التفريق بين مراحل البناء التي يمكن أن تقوم بها الأجيال المتتابعة في الدولة الواحدة، والمراحل التي تتعاقب فيها أكثر من حكومة

(٢٠) المصدر نفسه، ص٨٤٧.

(٢١) المصدر نفسه، ص٨٤٩.

على بلد واحد، أي ما يعدّه أكثر من دولة. وهو الأمر الذي جعله يقول إن البناء العظيم لا تستقل ببنائه الدولة الواحدة، بمعنى أنه يحتاج إلى وقت طويل.

وقد بسط في الفصل الخامس ما اعتبره شروطاً يجب مراعاتها «في أوضاع المدن وما يحدث إذا غُفل عن تلك المراعاة» فعدّد في ذلك: دفع المضار بالحماية من طوارقها، وجلب المنافع، وتسهيل المرافق. وألحق بذلك فصلاً فرعياً في ما يراعى في البلاد الساحلية التي على البحر، فقرّر «أن تكون في جبل، أو تكون بين أمة من الأمم موفورة العدد تكون صريخاً للمدينة متى طرقها طارق من العدو»(٢٢).

هكذا يبدو أن ابن خلدون وجه أكثر اهتمامه للحفاظ على الحكم في مواجهة الأعداء، خوفاً على السلطة وإمعاناً في حماية الملك. وهو أمر يعكس واحدة من صور ذلك العصر وما سبقه في تاريخ الإسلام، عبر قيام ممالك بلاد المسلمين في الفترات المتتابعة. ويشير إلى وطأة الظروف التي مرّ بها المؤرخ المسلم أثناء تقلّبه في الوظائف الحكومية، التي طالما نوزع فيها.

فبعد أن ذكر في أول هذا الفصل أن من شروط قيام المدينة وجوب مراعاة «دفع المضارّبالحماية من طوارقها» عاد ليؤكد في الفصل المضاف أن المدينة الساحلية يجب أن تكون قريبة من مدينة تكون «صريخاً للمدينة متى طرقها طارق من العدو». ولا نغفل عن أن الفصل المضاف يشكل زيادة لاحقة، على نحو ما يبدو من صيغته وإنهائه ـ خلافاً لما سبقه ولحقه ـ بقول الكاتب: «والله تعالى أعلم».

ويأتي بعد ذلك فصول متفرقات إيضاحية لوجهة النظر في قيام الأبنية

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص٨٥٣.

العظيمة، أحدها «في المساجد والبيوت العظيمة في العالم»، والثاني في «أن المدن والأمصار بإفريقية والمغرب قليلة، والسبب في ذلك: أن هذه الأقطار كانت للبربر منذ آلاف السنين قبل الإسلام، وكان عمرانها كله بدوياً، ولم تستمرّ فيهم الحضارة حتى تستكمل أحوالها»(٢٣).

ويتصل الفصل الثالث من هذه المجموعة بالحديث عن «أن المباني والمصانع في الملّة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها وإلى من كان قبلها من الدول، والسبب في ذلك ما ذكرنا مثله في البربر بعينه، إذ العرب أيضاً أعرق في البدو وأبعد عن الصنائع، وأيضاً كانوا أجانب من الممالك التي استولوا عليها قبل الإسلام، ولما تملكوها لم ينفسح الأمد حتى تستوفى رسوم الحضارة»(٢٤).

والباحث المدقق يرى أن كاتب هذين الفصلين قد أفاد في حديثه عن «المدن والأمصار بإفريقية والمغرب» قائلاً: «هذه الأقطار كانت للبربر منذ آلاف السنين قبل الإسلام». وقال لدى حديثه عن «أن المباني والمصانع في الملّة الإسلامية قليلة» إن سبب ذلك هو ما ذكر في البربر، وأضاف: أن العرب «كانوا أجانب من الممالك التي استولوا عليها قبل الإسلام».

هكذا ـ بجرّة قلم ـ اعتبرت المدن والأمصار في الأقطار الإفريقية والمغربية للبربر، منذ آلاف السنين قبل الإسلام. وجرى اعتبار العرب أجانب في البلدان التي استولوا عليها، سواء في ذلك المدن والأمصار في المشرق والمغرب.

ولا نحتاج إلى قويّ ذاكرة حول الهجرات العربية من الجزيرة إلى بلاد الشام ومابين النهرين ومصر، منذ فترات تاريخية تبلغ آلاف السنين قبل ابن خلدون،

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص٨٦٧.

(٢٤) المصدر نفسه، ص٨٦٨ وتاليتها.

لكي ندرك أن هذه سقطة خطيرة تحسب على مؤرّخ مثله.

والاحتمال الثاني لهذه الإفادة أن هذين الفصلين من المقحمات، على يد أحد الناسخين البربر من أهل إفريقية أو المغرب، وعلى نحو ما سيظهر فيما يأتي من فصول أخرى بعد هذا، حيث يعمد الناسخ إلى معاودة التقليل من شأن العرب واعتبارهم بداة في الأغلب. وهو اتجاه يشير إلى الجهل بأحوال العرب في تلك الفترة وما سبقها، إضافة إلى احتمال الموقف العدائي تجاههم، لأنهم ـ كما قال الناسخ ـ استولوا على أقطار إفريقية والمغرب التي هم أجانب منها، على نحو ما ذكرناه في مواضع متقدمة من هذا الكتاب.

ويعزّز الفصل التاسع ملاحظتنا السالفة، إذ يأتي بعنوان نصه «أن المباني التي كانت تختطّها العرب يسرع إليها الخراب إلا في الأقل».

ويتابع الكاتب مسوّغاً بطريقة صورية لا تخلو من خلط جاهل، فيقول: «السبب في ذلك شأن البداوة والبعد عن الصنائع كما قدمناه فلا تكون المباني وثيقة في تشييدها. وله ـ والله أعلم ـ وجه آخر وهو أمسّ به، وذلك قلّة مراعاتهم لحسن الاختيار في اختطاط المدن كما قلناه، في المكان وطيب الهواء والمياه والمزارع والمراعي، فإنه بالتفاوت في هذه تتفاوت جودة المصر ورداءته من حيث العمران الطبيعي ..

وانظر لما اختطوا الكوفة والبصرة والقيروان كيف لم يراعوا في اختطاطها إلا مراعي إبلهم، وما يقرب من القفر ومسالك الظعن، فكانت بعيدة عن الوضع الطبيعي للمدن، ولم تكن لها مادة تمدّ عمرانها من بعدهم كما قدّمنا أنه يحتاج إليه في حفظ العمران .. فلأول وهلة من انحلال أمرهم وذهاب عصبيتهم التي كانت سياجاً لها، أتى عليها الخراب والانحلال، كأن لم تكن: والله يحكم لا مُعقّب

لحكمه»(٢٥).

فصاحب هذه الإفادة يعتمد استنتاجاً صورياً لا يحفل بالوقائع على الأرض كثيراًزيادة على كذب مقدماته، حينما قال إن البدو بعيدون عن الصنائع، والبعد عن الصنائع يعني أن لا تكون المباني وثيقة التشييد، فاستنتج ـ بجهل قواعد المنطق الصوري المحكمة ـ أن مباني العرب ليست وثيقة التشييد. وهذا يكذّبه مجمل المنجزات الحضارية في المدن العربية، والتي يحفل كتاب ابن خلدون بتعدادها.

كما إن كلامه السابق ينطوي على مغالطة في الاستنتاج الصوري نفسه، لوجود حالات من الاستنتاج الصحيح الممكن تؤدي إلى احتمال عكسي يكذّب نتيجته السابقة، ونصل إليه عن طريقين:

ـ الأول نصّه:

مباني البدو ليست وثيقة التشييد

والعرب أهل المدن ليسوا بدواً

فمبانيهم وثيقة التشييد.

ـ الثاني نصّه:

مباني البدو ليست وثيقة التشييد

العرب أصحاب المدن حضر (أي: ليسوا بدواً)

فمبانيهم ليست مما هو ليس وثيق التشييد (أي: وثيقة التشييد).

فهاتان النتيجتان الصحيحتان ـ حسب قواعد المنطق الصوري ـ تخالفان ما قرّره الكاتب من قناعة مزعومة الصدق.

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص٨٦٩ وتاليتها.

والكاتب من الناحية التاريخية يجهل ـ في ما يجهل ـ ثلاثة أمور أساسية تخرجه من دائرة المؤرخين، أو تؤكد أنه ليس ابن خلدون:

الأول: أنه لا يعرف أنّ قيام مدن الكوفة والبصرة والقيروان لم يكن بناء على ما سمّاه الاختطاط مراعاة لمرعى الإبل والقرب من القفر ومسالك الظعن، بدل ما يجب مراعاته من متطلبات إقامة دولة المدينة التي أشار إليها؛ بل هي مدن عسكرية نشأت نتيجة تجمعات الجيوش في تلك المناطق، وتحوّلت إلى مدن.

الثاني: أن تلك المدن استمرّت في وجودها، ولم تكن مؤقتة آلت إلى الخراب والانحلال، رغم مخالفتها الذي زعمه من حسن الاختيار في اختطاط المدن، وهي ما تزال شاهداً على أن الحضارة ليست نتاجاً جغرافياً بالدرجة الأولى. ولو عاد إلى ما قيل عن جغرافية المدينة «يثرب» التي أضحت منطلق دعوة الإسلام، لرأى شيئاً عجباً من منظوره.

والثالث: أن الكاتب جاهل بالجغرافيا وكذاب، فهو يلغي وجود المدن المذكورة، ويقول إنها قد «أتى عليها الخراب والانحلال» رغم أنها كانت قائمة ومعمورة، وماتزال موجودة حتى يومنا هذا، الذي تفصله عن ابن خلدون قرابة ست مئة سنة.

وتتغير لهجة الفصل الآتي، مع الانتهاء من ما رجّحنا أن يكون مقحماً على ابن خلدون، حينما يعود الفصل العاشر ليقرر باقتضاب ـ كما هي الظاهرة الضافية في أغلب فصول عبد الرحمن عدداً ـ أنّ «الأمصار إذا اختطت أولاً تكون قليلة المساكن، وقليلة آلات البناء من الحجر والجير وغيرهما .. فإذا عظم عمران المدينة وكثر ساكنها كثرت الآلات بكثرة الأعمال حينئذ، وكثر الصناع إلى أن تبلغ

غايتها من ذلك كما سبق بشأنها»(٢٦).

ويلحق بذلك فصل آخر عن «أن تفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرفه لأهلها، ونفاق الأسواق إنما هو في تفاضل عمرانها في الكثرة والقلّة. والسبب في ذلك أنه قد عرف وثبت أن الواحد من البشر غير مستقل بتحصيل حاجاته في معاشه، وأنهم متعاونون جميعاً في عمرانهم على ذلك. والحاجة التي تحصل بتعاون طائفة منهم، تسدّ ضرورة الأكثر من عددهم أضعافاً»(٢٧).

ويتابع ترديد صياغة بعض المعلومات الأخرى المكمّلة في هذا الشأن، من ما يشبه - على النحو المذكور - ما قاله ابن خلدون في مواضع سابقة من فصول الباب السابق والباب الآتي. وهو يكرر ما طالعه في كتب السابقين من المفكرين المسلمين، بل ما عرضنا بعضه في آثار أفلاطون وأرسطو العتيقة ومن لحق بهم من أولئك الذين عمدوا إلى دراسة أحوال المجتمع الاقتصادية وربطوها بأحداث التاريخ التي تمرّبها الأمة أو دول المدن التي كانت قائمة.

وينتقل في الفصل الثاني عشر من هذا الباب الرابع إلى الحديث عن «أسعار المدن» فيذكر أن الأسواق تشتمل على حاجات الناس، وتتفاوت الأسعار بين مصر وآخر، ويورد ما لاحظه المشتغلون بالتأريخ للمجاعات التي وقعت في البلدان الإسلامية وغيرها من أنه «إذا استبحر المصر وكثر ساكنه، رخصت أسعار الضروري من القوت وما في معناه، وغلت أسعار الكمالي من الأدم والفواكه وما يتبعها. وإذا قلّ ساكن المصر وضعف عمرانه، كان الأمر بالعكس»(٢٨).

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص٨٧٠.

(٢٧) المصدر نفسه، ص٨٧١.

(٢٨) المصدر نفسه، ص٨٧٥.

وتشير هذه الملاحظة إلى ضعف صلة عبد الرحمن المؤرخ بالاقتصاد، الذي أضحى يعتمد على أسس وقوانين خاصة تمت صياغتها في المراحل اللاحقة من التطور الحضاري، حتى أصبح الاقتصاد علماً ونقصد بهذا عدم وعي عبد الرحمن ما يدعى مبدأ «الندرة» في الاقتصاد، الذي يعني أنه كلما كثر الطلب على سلعة، زادت أسعارها في الأسواق التي كان المنتج يتحكّم بها، ولن ترخص كما أفاد أبو زيد.

ويتصل بهذا جهل ابن خلدون دور «وفرة المواد الأولية» في عمليات الإنتاج السلعي، فالسلعة المنتجة من مواد قليلة التوفّر ستكون أغلى كلفةً وسعرَ مبيعٍ مما ينتج من مواد وفيرة، سواء كان الطلب قليلاً على السلعة أم كثيراً.

ويجهل ابن خلدون تأثير «قوة العمل» في الإنتاج السلعي، إذ أن قيمة السلعة تتأثر بما يبذل لإنتاجها من جهد، وما يلزم لذلك من وقت لإنجازها، سواء كان عدد السكان الذين يطلبونها كثيراً أم قليلاً، ولاسيما إذا أدخلنا في الاعتبار مستوى «المهارة» الذي يجب أن يتوافر في العامل الذي ينتج تلك السلعة.

ومهما يكن من أمر، فإن ابن خلدون يعيد على أسماعنا ما سبق أن ذكرته كتب كثيرة حول الشؤون الاقتصادية في المدن والبلدان الإسلامية في ذلك العصر، وهو لا يتجاوز نطاق المشاهدات العادية إلى التحليل العلمي الدقيق. وهذا ما يصدق أيضاً على رأيه في الفصل الذي أتى بعد ذلك، ليظهر فيه سبب «قصور أهل البادية عن سكنى المصر الكثير العمران».

إذ وضع نوعاً من التناقض الضمني بين حاجة أهل الأمصار إلى الترف، وقلّة ما بين أيدى البدو من المال الذي يجب إنفاقه لتلبية تلك الحاجات في الحياة الحضرية. ولا يخفى أن هذا الاستنتاج المغلوط صوريٌّ أيضاً، إذ افترض الكاتب -

ضمناً - أن البدو فقراء، وأنهم جميعاً يعيشون من مكاسب الرعي لقطعان قليلة العدد وأنهم لا يعيشون إلا على ما تجود به الطبيعة من قليل المطر ونِتاج الحيوان.

ويبدو - هنا من جديد - أن ابن خلدون مفكر تاريخي، غير ضليع بقضايا الاقتصاد في المجتمع. إذ يغفل عن ملاحظة التكاثر السريع الذي يتمّ في قطعان حيوانات الرعي وما يمكن استخراجه من أغذية ومواد أولية قابلة للتبادل التجاري من تلك القطعان.

كما يغفل عن وجود المساحات الشاسعة من أراضي الرعي في بعض البلدان الإسلامية، ويظنّ أن كل مكان يقطنه البدو فهو صحراء قاحلة، دون أن يتذكر الواحات العديدة والمسطحات الخضراء التي كانت تنتشر في بلاد الشام والعراق ومصر، إضافة إلى ما في إفريقية من ثروة نباتية ومعدنية هائلة.

ويأتي الفصل الرابع عشر ليقرر ملاحظة محصّلة عن أوضاع التبادل التجاري للسلع المنتجة وتحصيل الأرباح بتحويل المواد الأولية إلى سلع تفي بالاحتياجات، وانطباق ذلك على الأقطار والأمصار، فيفيد «أن الأقطار في اختلاف أحوالها بالرفه والفقر مثل الأمصار».

وينعقد الفصل التالي لبيان «تأثل العقار والضياع في الأمصار وحال فوائدها ومستغلاتها» ليقرر المؤلف أن «تأثل العقار والضياع الكثيرة لأهل الأمصار والمدن لا يكون دفعة واحدة، ولا في عصر واحد؛ إذ ليس يكون لأحد منهم من الثروة ما يملك به الأملاك التي تخرج فيها عن الحد، ولو بلغت أحوالهم في الرفه ما عسى أن تبلغ»(٢٩).

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص٨٨١.

ويتضح لنا من هذا الفصل أنّ المؤلف لا يتحدث فيه إلا عن أول ما تكون عليه الأحوال في نشوء المدن والدول، فهو غالباً لا يتحدث عن مدن قائمة ذات تاريخ، ولا عن دول مستمرة في وجودها عبر فترات زمنية متطاولة.

كما إنه يجهل قوة رأس المال المتمثل في امتلاك المعادن الثمينة من الذهب والفضة والركاز والأحجار الكريمة، والتي كانت تستخدم جميعها ـ آنذاك ـ في التعاملات التجارية، وتؤثر في حركة البيع والشراء ونقص السيولة النقدية من العملات المضروبة، حتى تمويل الحركات الانقلابية السياسية التي كان يقوم بها الأخوة والأقارب والأمراء والأغنياء والتجار والمتموّلون بعضهم ضدّ بعض.

ويسوّغ هذا التشويش في أحكام المؤلف أنه مؤرخ بالدرجة الأولى، فهو ينقل إلى قارئه المعلومات التاريخية المتعلقة بالموضوع المطروق، تاركاً تفصيل ذلك ـ غالباً ـ إلى أولئك الذين نقل عنهم دون ذكر أسمائهم، من الذين عالجوا الموضوعات بطريقة متخصصة، على نحو ما نلاحظه في كتب أخرى لا بدّ أن ابن خلدون قد سمع بها بل اطلع على بعضها، إضافة لما قرأه عن هذه المسائل في ثنايا الكتب الأخرى، ومنها كتب دينية متداولة ذكرها.

ويذكر في الفصل التالي «حاجات المتمولين من أهل الأمصار إلى الجاه والمدافعة: وذلك أن الحضري إذا عظم تموّله، وكثر للعقار والضياع تأثله، وأصبح أغنى أهل المصر، ورمقته العيون بذلك، وانفسحت أحواله في الترف والعوائد، زاحم عليها الأمراء وغُصوا به. ولما في طباع البشر من العدوان، تمتدّ أعينهم إلى تملّك ما بيده وينافسونه فيه، ويتحيّلون على ذلك بكل ممكن»(٣٠).

ويتبع ذلك فصل «في أن الحضارة في الأمصار من قِبل الدول، وأنها ترسخ

(٣٠) المصدر نفسه، ص٨٨٣.

باتصال الدولة ورسوخها. والسبب في ذلك أن الحضارة هي أحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران، زيادة تتفاوت بتفاوت الرّفه وتفاوت الأمم في القلة والكثرة تفاوتاً غير منحصر ..

ولهذا تجد الأمصار التي في القاصية، ولو كانت موفورة العمران، تغلب عليها أحوال البداوة وتبعد عن الحضارة في جميع مذاهبها، بخلاف المدن المتوسطة في الأقطار التي هي مركز الدولة ومقرّها. وما ذاك إلا لمجاورة السلطان لهم وفيض أمواله فيهم، كالماء يخضرّ ما يقرب منه، فما قرب من الأرض إلى أن ينتهي إلى الجفوف على البعد»[٣١].

وينعطف الفصل الثامن عشر عائداً إلى مسائل العمران، ليقول لنا إن «الحضارةغاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده .. وبيانه أن المصر بالتفنن في الحضارة تعظم نفقات أهله. والحضارة تتفاوت بتفاوت العمران، فمتى كان العمران أكثر كانت الحضارة أكمل ..

فتعظم نفقات أهل الحضارة ويخرج عن القصد إلى الإسراف، ولا يجدون وليجة عن ذلك، لما ملكهم من أثر العوائد وطاعتها، وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات ويتتابعون في الإملاق والخصاصة ويغلب عليهم الفقر، ويقلّ المستامون للمبايع، فتكسد الأسواق ويفسد حال المدينة ..

وأما فساد أهلها في ذاتهم واحداً واحداً على الخصوص، فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلوّن بألوان الشر في تحصيلها، وما يعود على النفس بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها. فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على المعاش من غير وجهه، وتنصرف النفس إلى الفكر في

---

(٣١) المصدر نفسه، ص٨٨٣ وتاليتها.

ذلك والخوض عليه واستجماع الحيلة له، فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخِلابة والسرقة والفجور في الأيمان والربا والبياعات .. وإذا كثر ذلك في المدينة أو الأمة، تأذن الله بخرابها وانقراضها»(٣٢).

هكذا يتضح التصور المبني على استرسال الخيال في ترتيب الأسباب والنتائج على نحو غير واقعي، والذي دفع بالمؤلف إلى إصدار حكم قاطع يرى أن الحضارة نهاية لعمر العمران.

وهي نتيجة تكذّبها الدراسة العلمية قديماً وحديثاً، وسبب الحكم السابق جهل صاحبه ـ كما أسلفنا ـ بموضوعات الاقتصاد، واعتماده كثيراً من الأفكار التي كان يروّجها الوعاظ في الترغيب بالزهد والابتعاد عن الترف في بعض مراحل تطور الدول الإسلامية، حسب المرويات التي نقلها التاريخ عن الأسلاف.

ولا بدّ من ملاحظة منهجية هنا أيضاً، تتصل بمحتوى موضوعات هذا الفصل وما يلحقه. فبعد أن تحدثت الفصول الستة السابقة عن الأوضاع الاقتصادية، يعود الحديث عن العمران من جديد، على مدى الفصول الباقية من هذا الباب الرابع من مقدمة ابن خلدون، وهي المتصلة موضوعاتها بالفصول العشرة الأوائل من هذا الباب.

وهذا الخلل المنهجي الواضح ـ الذي أشرنا إلى بعض أسبابه الاحتمالية في مواضع سابقة ـ كان يمكن إصلاحه بنقل الفصول التي تحدثت عن الاقتصاد هنا إلى الباب الآتي من الكتاب، نظراً لاتصالها المباشر بمحتويات فصوله. ولكان تحقق بذلك إصلاح خلل الباب الرابع الذي نحن فيه أيضاً، فبقي مقتصراً على مسائل العمران. وهذا عمل تصنيفي لا يمكننا أن نقبل ـ لتسويغ غيابه ـ الافتراضَ

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص٨٨٨ ومابعدها.

القائل إنه خفي على وعي مؤلف كتاب «العبر» بما في ذلك «المقدمة».

ويتحدث الفصل التاسع عشر عن «أن الأمصار التي تكون كراسي للملك (ربما) تخرب بخراب الدولة وانتقاضها» ويعدد جملة من الأسباب لذلك. وقد أضفنا كلمة «ربما» في العنوان لنفي الشبهة عن أن المؤلف يصدر حكماً قاطعاً في المسألة، فهو يقول بعد العنوان إن «المصر الذي يكون كرسياً لسلطانها (الدولة) ينتقض عمرانه، وربما ينتهي في انتقاضه إلى الخراب»(٣٣).

وإذا كنا قد نفينا شبهة الحكم القاطع بالنسبة لخراب المصر، وأشرنا إلى ترجيح ذلك فقط، أي قول المؤلف بإمكان عدم الخراب؛ فإن الذي لايمكن تجاهله هو التصور السطحي الذي يستقر في هذا التصريح عن الأمصار التي هي كراسي للملك، أي عواصم الأقطار بحسب التعبير الحديث في عصرنا.

إذ أن ما تقدم من كلام ابن خلدون عن الحضارة والترف والدعة في مواضع كثيرة، يشير إلى ازدهار المدن والأمصار التي تكون مراكز الحكم، ولذلك يبدو من المستبعد بحسب تقريراته المتناثرة نفسها - إن لم يكن من المستحيل - افتراض خراب مدينة كبرى مزدهرة الحضارة عملياً بعد سقوط الحكومة أو الملك.

فالملك الجديد إما أن يخلف السابق في سدة الحكم ويستفيد من المنجزات المادية واللامادية التي حققها سلفه، وإما أن ينقل مركز الحكم إلى مدينة أخرى مؤسسة أو يقوم بتأسيسها من جديد، فتتابع العاصمة السابقة مسيرتها بما فيها من سكان ومرافق وانتظام في الحياة الاجتماعية ولو بعد فقدان شيء من أهميتها؛ وفي الحالتين لا تخرب ولا تنتقض. ولا يصح فرض الخراب بزوال الحكم، إلا في حالة الحرب التي تأتي على تدمير كل شيء، وهو ليس أمراً

(٣٣) المصدر نفسه، ص٨٩٣.

بحاجة إلى بحث.

ويشير المؤلف في الفصل العشرين إلى ما لاحظه «في اختصاص بعض الأمصار ببعض الصنائع دون بعض» باقتضاب، لينتقل في الفصل الآتي إلى الكلام «في وجود العصبية في الأمصار وتغلب بعضهم على بعض» انطلاقاً من قرار سابق له بأن العصبية تحصل عن غير طريق النسب، يعني بطريق المصاهرة، التي تؤدي أن «يجذب بعضهم بعضاً إلى أن يكونوا لحُماً لحماً وقرابة قرابة، وتجد بينهم من العداوة والصداقة ما يكون بين القبائل والعشائر مثله، فيفترقون شيعاً وعصائب.

فإذا نزل الهرم بالدولة وتقلص ظل الدولة عن القاصية، احتاج أهل أمصارها إلى القيام على أمرهم، والنظر في حماية بلدهم، ورجعوا إلى الشورى وتميّز العِلية عن السفِلة ..

وربما يسمو بعض هؤلاء إلى منازع الملوك الأعاظم أصحاب القبائل والعشائر والعصبيات والزحف والحروب والأقطار والممالك، فينتحلون بها من الجلوس على السرير واتخاذ الآلة وإعداد المواكب للسير في أقطار البلد .. التي ليسوا لها بأهل .. وقد وقع هذا بإفريقية لهذا العهد في آخر الدولة الحفصية»(٣٤).

وينعقد فصل أخير في هذا الباب «في لغات أهل الأمصار» فيأتي على ذكر رأيه في المسألة، انطلاقاً من ملاحظته «أن لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة أو الجيل الغالبين عليها أو المختطين لها. ولذلك كانت لغات الأمصار الإسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية، وإن كان اللسان المضري قد فسدت ملكته وتغير إعرابه»(٣٥).

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص٨٩٨ وتاليتها.

(٣٥) المصدر نفسه، ص٩٠٠.

وكلام المؤلف في هذه المسألة لا يطابق الملاحظة العلمية الدقيقة، ولا ينقل صورة صحيحة عن واقع الدول غير العربية التي وصل الإسلام إليها، وهي التي لم يزرها ابن خلدون.

فما قاله عن أن «لغات الأمصار الإسلامية كلها بالمشرق والمغرب» عربية، لا يصدق في نطاق الأقطار التي كانت تتحدث غير العربية قبل دخول المسلمين إليها، وتحديداً ما يلاحظه الباحث المدقّق من بقاء لغات شعوب البربر والأتراك والإيرانيين والآشوريين والتركمان والهند والصين والطاجيك والأفغان والأوزبكيين والآذريين والشيشان والقرغيز، وكثير من لغات عشرات الشعوب غيرها، حتى الآن.

إذ لم تكن اللغة العربية المضرية ـ حسب تسمية أبي زيد ـ ولا أي عربية أخرى فصيحةٍ، منتشرةً خارج بعض حلقات العلم، أو خارج المدارس القليلة المحدودة الانتشار في بعض حواضر الدولة الإسلامية، وفي دواوين الحكام والوزراء والكتاب؛ وبقي السواد الأعظم من شعوب تلك البلدان يتحدثون لغاتهم القومية أو لهجات عربية عاميّة تنطوي على بعض الفصيح.

وهذا ما يؤكده اعتراف المؤلف نفسه عن فساد الألسنة، والعزوف عن اللغة العربية، وقراره أنه «لما ملك التتر والمغول بالمشرق ولم يكونوا على دين الإسلام ذهب ذلك المرجح، وفسدت اللغة العربية على الإطلاق، ولم يبق لها رسم في الممالیك الإسلامية بالعراق وخراسان وبلاد فارس وأرض الهند والسند وماوراء النهر وبلاد الشمال وبلاد الروم، وذهبت أساليب اللغة العربية من الشعر والكلام، إلا قليلاً يقع تعليمه صناعياً بالقوانين المتدارسة من كلام العرب وحفظ كلامهم لمن يسّره الله تعالى لذلك.

وربما بقيت اللغة العربية المضرية بمصر والشام والأندلس والمغرب لبقاء الدين طلباً لها، فانحفظت بعض الشيء. وأما في ممالك العراق وماوراءه فلم يبق لها أثر ولا عين. حتى إن كتب العلوم صارت تكتب باللسان العجمي، وكذا تدريسه في المجالس»(٣٦).

ولا يفوتنا ـ ختاماً ـ أن نشير إلى غلط إفادة ابن خلدون في قوله بأن اللغة العربية في ممالك العراق لم يبق لها أثر ولا عين، ونردّ ذلك إلى ضعف معلومات ابن خلدون في مسألة اللغة، وعدم معرفته الكثير عن أمور تتصل ببلاد الشام والعراق. يضاف إلى ذلك أن الحصيلة الأكثر من أخباره المستمدة من ما وقع تحت يديه من مؤلفات تتحدث عن قضايا المجتمع الراهنة، إنما كانت في مصر والمغرب؛ فلذلك جاء أكثر المادة عنهما.

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص٩٠٣ وتاليتها.

الفصل الخامس
القسمان الخامس والسادس من المقدمة

نتابع في هذا الفصل استعراض محتويات البابين الأخيرين لما قدّمناه من «مقدمة ابن خلدون» ماضين في تحديد أبرز ملامح الصورة الوصفية التحليلية التي حصلنا عليها حتى الآن، مع الإشارة إلى أهم المسائل التي يأتي المؤلف على ذكرها، وبيان الأسس التي يعتمدها في إصدار أحكام معيّنة تتصل بمسائل الاجتماع الإنساني الذي يهمنا، بغية الانتقال إلى تقويمها في الباب الثالث من هذا الكتاب.

المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع:

ينطوي الفصل (الرئيس ـ الباب) الخامس من «مقدمة ابن خلدون» على ثلاثة وثلاثين باباً تندرج على نحو مباشر ـ وبدرجات متفاوتة ـ في نطاق الحديث عن مطالب اقتصادية بالدرجة الأولى، وإن كانت تخلو من المتابعة المنهجية للمسائل الاقتصادية، بسبب تركيزها على الإشارة للوقائع الراهنة وبعض مجرياتها، أي تنزع منزعاً تأريخياً.

وقد أشرنا في مواضع سابقة إلى تقديم المؤلف بعض الفصول ذات المحتوى الاقتصادي في غير هذا الباب، لكنّ الملاحظة التي يتصف بها الباب الخامس هي خلوّه من ما يعدّ فصولاً مقحمة يجب نقلها إلى أماكن أخرى من المقدمة.

فأبو زيد يعود في هذا الباب إلى تناول أمور عدة تتصل بما سبق أن طرحه في أجزاء من الفصلين الثالث والرابع من قضايا في هذا الشأن. وإذا أخذنا بافتراض أن ما تقدم من فصول ذات محتوى اقتصادي قد أقحم في مواضع اعتباطية ـ منهجياً ـ فإن من الضروري أن نلاحظ أن المؤلف يبدأ في هذا القسم من كتابه النظر إلى مجريات الاقتصاد في البلدان التي أعلن أنه سيؤرخ لها في المغرب والمشرق.

وهو ينطلق أول هذه الفصول إلى إقرار قناعته المحصّلة «في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما، وأن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية» انطلاقاً من اعتقاد إيماني مفاده «أن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقوته ويموّنه في حالاته وأطواره من لدن نشوئه إلى أشُدّه إلى كبره .. ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف»(١).

ويبحث هذه المسألة بحثاً دينياً اعتقادياً، فيورد آراء بعض الفرق الإسلامية، ويفصّل بعض الآيات والأحاديث ومأثورات التفسير المذهبية، مستنداً إلى ما ارتآه الحق في ترجيح رأي على رأي بطريقته الانتقائية.

ويتابع المنحى الديني نفسه في الفصل التالي إذ يبحث «في وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه» فيقرر بعض «ما ذكره المحققون من أهل الأدب والحكمة كالحريري وغيره، فإنهم قالوا: المعاش إمارة وتجارة وفلاحة وصناعة.

فأما الإمارة فليست بمذهب طبيعي للمعاش، فلا حاجة بنا إلى ذكرها. وقد تقدم شيء من أحوال الجبايات السلطانية وأهلها في الفصل الثاني❖.

---

(١) مقدمة ابن خلدون، ص٩٠٥ وتاليتها.

❖ المقصود هو ما مرّ في الباب الثالث.

وأما الفلاحة والصناعة والتجارة فهي وجوه طبيعية للمعاش.

أما الفلاحة فهي متقدمة عليها كلها بالذات، إذ هي بسيطة وطبيعية فطرية لا تحتاج إلى نظر ولا علم، ولهذا نُسب في الخليقة إلى آدم أبي البشر، وأنه معلّمها والقائم عليها، إشارة إلى أنها أقدم وجوه المعاش وأنسبها إلى الطبيعة.

وأما الصنائع فهي ثانيتها ومتأخرة عنها، لأنها مركّبة وعلمية تصرف فيها الأفكار والأنظار، ولهذا لا توجد غالباً إلا في أهل الحضر الذي هو متأخر عن البدو وثانٍ عنه، ومن هذا المعنى نسبت إلى إدريس الأب الثاني للخليقة، فإنه مستنبطها لمن بعده من البشر بالوحي من الله تعالى.

وأما التجارة وإن كانت طبيعية في الكسب فالأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هي تحيّلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة. ولذلك أباح الشرع فيه المكايسة، لما أنه من باب المقامرة، إلا أنه ليس أخذاً لمال الغير مجاناً، فلهذا اختُصّ بالمشروعية»[٢].

لقد أوردنا أكثر من نصف مقدار الفصل الثاني في الشاهد السابق، لبيان منطلقات ابن خلدون في فهم النواظم الأساسية للحركة الاقتصادية، والتي يبدو ـ من خلال ما مرّ ـ أنها محكومة بغير قليل من الأغلاط الصميمة التي لا يمكن التغاضي عنها في دراسة تشمل المجتمع الإنساني، كائناً ما كان الإقليم أو البلد الذي نتخذه نموذجاً للدراسة.

فالكاتب يجهل تاريخ التطور الاقتصادي الذي سارت فيه الأنشطة الإنسانية في المجتمعات المختلفة، فلا يعرف أن الإنسان بدأ بالصيد وبقي على هذه الحالة آلاف سنين، حتى تسنّى له الاحتفاظ ببعض طرائده حيّة واستئناسها ورعيها،

---

(٢) مقدمة ابن خلدون، ص٩١١ وتاليتها.

متابعاً حياة التنقل والبداوة التماساً للكلأ والمرعى والماء.

ثم انتقل إلى مرحلة الزراعة بعد مكابدات كثيرة، استمرت آلاف السنين اضطرته إلى الإقامة في مكان زرعه لانتظار مردوده، حتى تمكّن من إنتاج المحاصيل الموسمية التي يستطيع بتخزينها أن يبقى في المنطقة الجغرافية التي استقرّ فيها، وأن تلك الفترة هي التي شهدت قيام القرى والبلدان فالممالك والدول.

وأن ذلك هو ما أدى إلى وجود مناطق التبادل التجاري بالمقايضة بين المملوكات من المواد الأولية الزراعية والحيوانية، ثم بعض السلع البدائية المنتَجة. كما أدى ـ من جهة ثانية ـ إلى صناعة بعض أدوات الإنتاج اللازمة لاستخدامها في الزراعة. وتطورت بعد ذلك الأحوال الاقتصادية على ما عرفه ابن خلدون وغيره من ما هو محيط بهم من أوضاع ومنتجات وخدمات.

ويمكن أن نردّ ضعف الإطار المعلوماتي عند ابن خلدون في الاقتصاد ـ كما في غيره من ما أشرنا إليه ـ إلى أنه طلبه من طريق مؤلفات المفكرين غير المختصين، فكان بحثهم نظرياً تعليلياً لما جاء في مأثورات السابقين من أخبار التاريخ وأوهامهم.

وهذا من ما سيجعلنا لا ندقق في مناقشة مختلف الآراء الاقتصادية التي يدلي بها ابن خلدون، ولاسيما تلك التي عفّاها الزمان ولم تعد صالحة في زماننا، الذي حقق قفزات علمية في مجال الدراسات الاقتصادية، ودفع بمنجزات السابقين القدماء إلى التحييد أو التجميد، فغدت نوعاً من التاريخ الذي يسلك في رسم صورة الماضي.

ويتقدم المؤلف في الفصل الثالث من هذا الباب ليفضي بوجهة نظره القائلة:

«إن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي» من خلال مناقشةٍ نظرية دينية مقتضبة تفضي به إلى القول بأن الخدمة موجودة في الحياة البشرية من قبيل الرضوخ إلى الظروف الضاغطة في سدّ الحاجات.

ويقرّر وجهة نظر دينية أيضاً هي نوع من الضبط في توزيع الثروة، إذ يعقد فصلاً لبيان «أن ابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز ليس بمعاش طبيعي» فيورد بعض الحكايا والأخبار الساذجة عن استخراج الأموال والكنوز من الأرض، ويحذّر من الاعتماد على هذا المصدر للحصول على الأموال والمعادن والمقتنيات الثمينة لسدّ الحاجات.

وينتقل في الفصل الخامس إلى الإقرار بأن «الجاه مفيد للمال؛ وذلك أنا نجد صاحب المال والحظوة في جميع أصناف المعاش أكثر يساراً وثروة من فاقد الجاه. والسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال يُتقرّب بها إليه في سبيل التزلّف والحاجة إلى جاهه. فالناس معينون له بأعمالهم في جميع حاجاته من ضروري أو حاجّي أو كمالي، فتحصل قيم تلك الأعمال كلها من كسبه؛ وجميع ما شأنه أن تبذل فيه الأعواض من العمل، يستعمل فيها الناس من غير عوض، فتتوفر قيم تلك الأعمال عليه»(٣).

ويلحق المؤلف فئة أخرى من أهل الجاه بأولئك الذين يجنون المال من قيم الأعمال التي تقع معونة لهم، فيقول: «إنا نجد كثيراً من الفقهاء وأهل الدين والعبادة إذا اشتهروا، أو حسُن الظنّ بهم، واعتقد الجمهور معاملة الله في إرفادهم فأخلص الناس في إعانتهم على أحوال دنياهم والاعتمال في مصالحهم، أسرعت إليهم الثروة وأصبحوا مياسير من غير مال مقتنى، إلا ما

---

(٣) المصدر نفسه، ص٩١٩.

يحصل لهم من قيم الأعمال التي وقعت المعونة بها من الناس لهم»(٤).

هكذا تساوت النتيجة عند المؤلف، بين الذين يملكون الجاه من الأغنياء وأعلام الدين، إذ استفاد الطرفان من استغلال جاههما في توفير أجور الأعمال التي يقدمها الناس خدمة للتقرّب إليهم، ولم يفطن إلى أن قراره السطحي هذا ينطوي على مخالفات في الاستنتاج وقواعد المعاملات.

وقرّر في الفصل التالي «أن السعادة والكسب إنما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتملّق وأن هذا الخلق من أسباب السعادة» من خلال معالجة نظرية موجّهة لمعاني الألفاظ التي وردت في عنوان الفصل، وبالإحالة إلى محتوى الفصلين اللذين سبقاه.

ومن أهم ما ورد في هذا الفصل ما قرّره المؤلف من الوجود القطعي للطبقات الاجتماعية المتفاوتة بين الناس، وترتيب الاستفادة المادية على ذلك، إذ أفاد قائلاً : «إن كل طبقة من طباق أهل العمران من مدينة أو إقليم لها قدرة على من دونها من الطباق، وكل واحد من الطبقة السفلى يستمد بذي الجاه من أهل الطبقة التي فوق، ويزداد كسبه تصرفاً فيمن تحت يده على قدر ما يستفيد منه. والجاه على ذلك داخل على الناس في جميع أبواب المعاش، ويتسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبنا»(٥).

فالكاتب ـ الذي لم يستطع أن يتجاوز عقلية المؤرّخ إلى الباحث الاجتماعي ـ لم يرَ في وجود اختلافات المهن والحرف والمسؤوليات والأعمال بين الناس إلا ترتيباً طبقياً، ولم يخطر بباله أن «توزيع العمل» لا يفترض وجود طبقات، بعضها فوق

---

(٤) المصدر نفسه، ص٩٢٠.

(٥) المصدر نفسه، ص٩٢٢.

بعض، و«كل واحد من الطبقة السفلى يستتجد بذي الجاه من أهل الطبقة التي فوق» على نحو ما قدّمه من تعليل.

ويأتي بعد ذلك فصل توضيحي يؤكد الكاتب فيه أن هناك فئة أخرى من المشتغلين بالأمور الدينية العاملين على قضاء جانب من احتياجات رعاياه، لا يجنون الأرباح والمكاسب التي تعتبر في مقام الإثراء الواضح؛ وذلك تحت عنوان «في أن القائمين بأمور الدين من القضاء والفُتيا والتدريس والإمامة والخطابة والأذان ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب».

والسبب الذي يضعه المؤلف لذلك هو الموضح في قوله: «أهل هذه الصنائع الدينية لا تضطر إليهم عامة الخلق، وإنما يحتاج إلى ما عندهم الخواص ممن أقبل على دينه. وإن احتيج إلى الفتيا والقضاء في الخصومات، فليس على وجه الاضطرار والعموم؛ فيقع الاستغناء عن هؤلاء في الأكثر.

وإنما يهتم بإقامة مراسمهم صاحب الدولة بما له من النظر في المصالح، فيقسم لهم حظاً من الرزق على نسبة الحاجة إليهم على النحو الذي قررناه، لا يساويهم بأهل الشوكة ولا بأهل الصنائع، من حيث الدين والمراسم الشرعية، ولكنه يقسم بحسب عموم الحاجة وضرورة أهل العمران، فلا يصحّ في قسمهم إلا القليل»(٦).

وتتابع الفصول الاقتصادية المحتوى مقتضبة قصيرة، فلا يتجاوز حجم بعضها أحياناً ثلث الصفحة الواحدة، التي لا يجاوزها الأغلب، مما يعبّر ـ في أحد الجوانب الدالّة ـ عن قصر ما امتدت إليه يد المؤلف في هذا المجال الذي يبتعد قليلاً أو كثيراً عن مجرد سرد المعلومات المذخورة، أي نقل أخبار المؤرخين التي

---

(٦) المصدر نفسه، ص٩٢٦.

وقعت عليها يد المؤلف في الكتب السابقة.

فيأتي الفصل الثامن «في أن الفلاحة من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو. وذلك لأنه أصيل في الطبيعة وبسيط في منحاه، ولذلك لا تجد من ينتحله أحد من أهل الحضر في الغالب، ولا من المترفين، ويختص منتحله بالمذلّة»(٧).

وتلحق به إلماحة الفصل المقتضب التالي «في معنى التجارة ومذاهبها وأصنافها» الذي لا يبلغ عشرة أسطر، في مسألة هامة من مطالب الكتاب، الذي أفرد فيه عشرات الصفحات لإيراد أمور لا تتصل بالقضايا الكبرى فيه من قريب أو بعيد، مما أشرنا إليه أو سيأتي ذكره في الباب السادس.

وسوف نورد هذا الفصل كاملاً بغية تأكيد ما ذكرناه في مواضع مختلفة عن طريقة تناول المسائل الاقتصادية، ونوعية ما تقوم عليه نظرات الكاتب من معلومات في هذا المجال؛ مع الإشارة إلى الفصول المتصلة بذلك مما سنقتبس منه فقرات مناسبة أخرى.

يقول الكاتب(٨): «اعلم أن التجارة محاولة الكسب بتنمية المال بشراء السلع بالرخيص وبيعها بالغلاء، أياً ما كانت السلعة من دقيق أو زرع أو حيوان أو قماش؛ وذلك القدر النامي يسمى ربحاً. فالمحاول لذلك الربح إما أن يختزن السلعة ويتحيّن بها حِوالة الأسواق من الرخص إلى الغلاء فيعظم ربحه، وإما ينقله إلى بلد آخر تنفُق فيه تلك السلعة أكثر من بلده الذي اشتراها فيه فيعظم ربحه. ولذلك قال بعض الشيوخ من التجار لطالب الكشف عن حقيقة التجارة: أنا أعلمها لك في كلمتين: "اشترِ الرخيص وبعِ الغالي، وقد حصلت التجارة"،

---

(٧) المصدر نفسه، ص٩٢٦.

(٨) المصدر نفسه، ص٩٢٧.

إشارة منه بذلك إلى المعنى الذي قررناه».

ويذكر في الفصل العاشر «أي أصناف الناس يحترف بالتجارة وأيهم ينبغي له اجتناب احترافها» فيحدد صفات الأول بأنه يجب أن يكون «جريئاً على الخصومة، بصيراً بالحسبان، شديد المماحكة، مقداماً على الحكام .. وإلا فلا بدّ له من جاه يدّرع به، يوقع له الهيبة عند الباعة ويحمل الحكام على إنصافه من معامليه .. وأما من كان فاقداً للجراءة والإقدام من نفسه فاقد الجاه من الحكام، فينبغي له أن يجتنب الاحتراف بالتجارة، لأنه يعرّض ماله للضياع والذهاب ويصير مأكلة للباعة، ولا يكاد ينتصف منهم»(٩).

بعد هذه الصورة القاتمة للعمل التجاري، التي لا تتفق مع المعطيات الاقتصادية الصحيحة لطبيعة التبادل السلعي، وتكنّبها الدراسات المستفيضة في مجالات شتى، يؤكد الكاتب تدنّي المستوى الأخلاقي للناجحين في العمل التجاري، انطلاقاً من ما توهّمه في المسألة، رابطاً الأمور بشكل استنتاجي صوري أشرنا إلى عقمه في مجال هذا البحث.

فيعقد فصلاً يقرر فيه(١٠) : «أن خلق التجار نازلة عن خلق الأشراف والملوك. وذلك أن التجار في غالب أحوالهم إنما يعانون البيع والشراء، ولا بدّ فيه من المكايسة ضرورةً . فإن اقتصر عليها، اقتصرت به على خلقها . وهي ـ أعني خلق المكايسة ـ بعيدة عن المروءة التي تتخلق بها الملوك والأشراف.

وأما إن استُرذل خُلقه بما يتبع ذلك في أهل الطبقة السفلى منهم، من المماحكة والغش والخِلابة وتعاهد الأيمان الكاذبة على الأثمان رداً وقبولاً،

---

(٩) المصدر نفسه، ص٩٢٨ وتاليتها.

(١٠) المصدر نفسه، ص٩٢٩.

فأجدر بذلك الخلق أن يكون في غاية المذلة لما هو معروف.

ولذلك تجد أهل الرياسة يتحامون الاحتراف بهذه الحرفة، لأجل ما يُكسب من هذا الخلق. وقد يوجد منهم من يسلم من هذا الخلق ويتحاماه لشرف نفسه وكرم خلاله، إلا أنه في النادر بين الوجود».

هذا هو الفصل ـ نقلناه كله ـ الذي أصدر فيه الكاتب إدانته لأخلاق التجار، معتبراً إياها في منزلة سفلى يجب الترفّع عنها. وتنحرف وجهة البحث في الفصل الثاني عشر واللذين يليانه نحو مسائل أكثر مساساً بالجانب العملي الاقتصادي.

فيعقد الكاتب الفصل الثالث عشر «في الاحتكار» فيورد بعض الأفكار المقتضبة دون الاعتماد على إيراد آيات من القرآن ولا أحاديث نبوية ولا أقوال مأثورة، خلافاً لما كان يطالعنا به مستشهداً على امتداد فصول الكتاب ـ ولو من قبيل الاستزادة، لا الحشو الذي لاحظناه في عشرات مواضع ـ ويسرد حكاية ظريفة، لينتهي من الموضوع في ما لا يزيد عن صفحة واحدة.

وما يستدعي الاستغراب ـ حقاً ـ أن هذا الفصل خلوٌ من الاستفادة من الدراسات الكثيرة الضافية في الكتب الدينية، التي تناول فيها مؤلفون كثيرون هذه المسألة الخلافية ووضعوا فيها الآراء والاجتهادات العديدة، حتى الشروح والاختصارات والانحيازات والتعليلات وأدلة الاعتراض والتأييد التي وصلت إلى الاتهامات العقدِية والإدانات الشرعية.

ويتبع هذا «فصل في أن رخص الأسعار مضرٌ بالمحترفين بالرخيص» انطلاقاً من وجهة نظر الكاتب التي ترى أنه «إذا استديم الرخص في سلعة أو عرض من مأكول أو ملبوس أو متمول على الجملة، ولم يحصل للتاجر حِوالة الأسواق، فسد

الربح والنماء بطول تلك المدة، وكسدت سوق ذلك الصنف، فقعد التجار عن السعي فيها، وفسدت رؤوس أموالهم»(١١).

ويعمد الكاتب في الفصل الخامس عشر إلى ترداد ما قيل في الفصلين العاشر والحادي عشر في فصل بعنوان «خلق التجارة نازلة عن خلق الرؤساء وبعيدة عن المروءة». وهو لا يحتوي معلومات جديدة في مضمونها الفكري، تزيد على ما تقدم ذكره قبل صفحات قليلة.

ومن الملاحظات الشكلية المهمة في هذا الفصل الخامس عشر أنه يبدأ بقول كاتبه: «قد قدّمنا في الفصل قبله أن التاجر مدفوع إلى معاناة البيع والشراء وجلب الفوائد والأرباح ...».

وهذا الكلام المنسوب إلى الفصل الذي هو «الفصل قبله» أي قبل الحالي هو ـ في الواقع حسب المحتوى المذكور ـ الفصل الحادي عشر، فيشير هذا إلى أن الفصول التي استعرضناها بأرقام (١٢، ١٣، ١٤) هي فصول مقحمة بين الفصل الحالي والفصل المشار إليه؛ وحسب النص المذكور فإن ابن خلدون منها براء، أو إنه نسي تعديل هذا الموضع من المخطوط على رأي أنصار التلفيق.

وأتى الفصل السادس عشر «في أن الصنائع لا بدّ لها من المعلّم»، والموقف الذي انبثق عنه هذا القرار نتيجة استنتاج صوري أيضاً، لبعض ما قدمه المؤلف من تسويغات لا تقوم مقام قاعدة، ولو كان قال «بعض الصنائع تحتاج إلى معلم» لكان أقرب إلى الواقع.

وقد استنتج ذلك على النحو الموصوف بنصه الآتي: «اعلم أن الصناعة هي ملَكة في أمر عملي فكري، وبكونه عملياً هو جسماني محسوس؛ والأحوال

---

(١١) المصدر نفسه، ص٩٣٢.

الجسمانية المحسوسة نقلُها* بالمباشرة أوعب لها وأكمل. لأن المباشرة في الأحوال الجسمانية المحسوسة أتمّ فائدة، والملكة صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى، حتى تحصل صورته؛ وعلى نسبة الأصل تكون الملكة. ونقل المعاينة أوعب وأتم من نقل الخبر والعلم، فالملكة الحاصلة عنه أكمل وأرسخ من الملكة الحاصلة عن الخبر»(١٢).

ويندرج الفصل التالي تحت إفادة «أن الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته. والسبب في ذلك أن الناس ـ ما لم يستوفَ العمران الحضري وتتمدّن المدينة ـ إنما همّهم في الضروري من المعاش، وهو تحصيل الأقوات من الحنطة وغيرها. فإذا تمدنت المدينة وتزايد فيها الأعمال ووفت بالضروري وزادت عليه، صُرف الزائد حينئذٍ إلى الكمالات من المعاش. ثم إن الصنائع والعلوم إنما هي للإنسان من حيث فكره الذي يتميّز به عن الحيوانات، والقوت له من حيث الحيوانية والغذائية، فهو مقدّم لضروريته على العلوم والصنائع، وهي متأخرة عن الضروري»(١٣).

ويخبرنا المؤلف في الفصل الثامن عشر بوجهة نظره القائلة: «إن رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها»، وفي الفصل التالي يقول: إن «الصنائع إنما تُستجاد وتكثر إذا كثر طلبها. والسبب في ذلك ظاهر، وهو أن الإنسان لا يسمح بعمله أن يقع مجاناً لأنه كسبه ومعاشه، إذ لا فائدة له في جميع عمره في شيء مما سواه، فلا يصرفه إلا في ما له قيمة في مصره ليعود عليه بالنفع. وإن كانت الصناعة مطلوبة وتوجّه إليها النفاق كانت حينئذ

❖ وردت في الأصل: فنقلها، فجردناها من الفاء.

(١٢) المصدر نفسه، ص٩٣٥

(١٣) المصدر نفسه، ص٩٣٦.

بمثابة السلعة التي تنفُق سوقها وتجلب للبيع، فتجتهد الناس في المدينة لتعلم تلك الصناعة ليكون منها معاشهم»(١٤).

ولا يحتاج الملاحظ الدقيق لكشف سطحية هذا الرأي وبعده عن البحث العلمي في الاقتصاد، إذ لا يخفى على الدارس ما يسببه اشتغال عدد كثير من الناس في مجال معيّن من كثرة المعروض من الأيدي العاملة، الذي يؤدي بدوره إلى خفض أجورالعمل، وبالتالي تقليل كلفة السلعة، وانخفاض أثمان بيعها.

يضاف لهذا أن كثرة الإقبال على الإنتاج السلعي في صناعة يؤدى إلى زيادة التنافس في عرضها، نتيجة الزيادة في كميات الإنتاج؛ وهذا يؤدي إلى تخفيض هامش الربح فالبيع بثمن أقلّ.

كما يؤدي ذلك التكثير في المعروض من السلعة، إلى تجميد مقادير من رأس مال التاجر. فيلجأ إلى البيع بسعر رخيص للحصول على المال لقضاء الالتزامات، ويؤدي ذلك إلى التأثير في أوضاع إنتاج تلك السلعة وصناعتها وظروف تبادلها. ويؤدي المعروض الكثير من السلعة ـ أيضاً ـ إلى التوقّف عن إنتاجها، فيؤثر ذلك في تلبية حاجة الذين يستهلكونها قديمة وليست حديثة الإنتاج، فلا يقبلون عليها إلا إذا كان سعرها رخيصاً.

ومهما يكن من أمر الاحتمالات الأخرى الممكنة، فإن الكاتب يمضي غير عابئ بها، ويوجز رأيه عجلان في بضعة أسطر، على طريقة التعليق الواضحة جداً في هذا الباب، هي عدة فصل يرى فيه «أن الأمصار إذا قاربت الخراب انتفت منها الصنائع» بسبب ضعف أحوال المصر وتناقص عدد السكان وعودتهم إلى الاقتصار على الضروري، وذهاب العاملين في صناعات الترف.

---

(١٤) المصدر نفسه، ص٩٤٠.

يأتي بعد ذلك فصل عدائي اللهجة، يكرر الخلط بين العرب والبدو، ويتحدث بلغة من لا يعرف من العرب إلا أولئك الأجلاف البعيدين عن العمران الحضري، وذلك تحت عنوان تقريري يؤكد «أن العرب أبعد الناس عن الصنائع. والسبب في ذلك أنهم أعرق في البدو وأبعد عن العمران الحضري، وما يدعو إليه من الصنائع وغيرها. والعجم من أهل المشرق وأمم النصرانية عُدوة البحر الرومي أقوم الناس عليها، لأنهم أعرق في العمران الحضري وأبعد عن البدو وعمرانه»(١٥).

وينحصر الفصل الثاني والعشرون «فيمن حصلت له ملكة في صناعة، فقلّ أن يجيد بعدها ملكة في أخرى» فيذكر المؤلف في اقتضاب شديد موقفه الساذج، الذي تخالفه الدراسات التجريبية التي سبق كثير منها عصرَ ابن خلدون، إضافة إلى نتائج الدراسات الحديثة التي أقرّت المبدأ القائل بـ«انتقال أثر التدريب» فأثبتت أن المهارات السابقة تسرّع في اكتساب مهارات لاحقة وترفع من مستوى الممارسة العملية والقدرات السلوكية حتى القدرات العقلية والنفسية.

ويخصص الكاتب فصلاً «في الإشارة إلى أمهات الصنائع» فيقسمها حسب ما كان شائعاً من ناحية نظرية إلى ما هو ضروري في العمران وما هو شريف بالموضوع. فيعدّ من الأول: الفلاحة والبناء والخياطة والنجارة والحياكة، ومن الثانية: التوليد والكتابة والوراقة والغناء والطب. ثم يعمد في الفصول المقتضبة التالية (٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢) إلى تقديم إيضاحات بسيطة عن الصناعات المذكورة.

ويشير في آخر فصول الباب الخامس إلى «أن الصنائع تكسب صاحبها عقلاً، وخصوصاً الكتابة والحساب» على طريقته الاستنتاجية، التي تنهل من آثار

---

(١٥) المصدر نفسه، ص٩٤١.

الأقدمين الافتراضية ووجهات نظرهم في المسائل النفسية والقدرات الإنسانية والمهارات. وهي بحوث نظرية تعليلية، كان الجزء الأوفى منها قد ألغي في عصر ابن خلدون في بيوتات البحث التجريبي، بعد تقدّم بحوث الطب وصناعة الأدوية وعلم وظائف الأعضاء، لكن تلك بقيت قابعة في المراجع التي أخذ عنها مفكرنا.

يقول الرجل: «قد ذكرنا في الكتاب أن النفس الناطقة للإنسان إنما توجد فيه بالقوة، وأن خروجها من القوة إلى الفعل إنما هو بتجدد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولاً، ثم ما يكتسب بعدها بالقوة النظرية إلى أن يصير إدراكاً بالفعل وعقلاً محضاً، فتكون ذاتاً روحانية وتستكمل حينئذ وجودها.

فوجب لذلك أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلاً فريداً، والصنائع أبداً يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة، فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعية تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً، لأنها مجتمعة من صنائع في شأن تدبير المنزل، ومعاشرة أبناء الجنس وتحصيل الآداب في مخالطتهم، ثم القيام بأمور الدين واعتبار آدابها وشرائطها، وهذه كلها قوانين تنتظم علوماً فيحصل منها زيادة عقل.

والكتابة من بين الصنائع أكثر إفادة لذلك، لأنها تشتمل على العلوم والأنظار، بخلاف الصنائع»(١٦).

أين - إذن - كانت هذه العقول المستفادة والقوانين المذكورة عندما قرّر الكاتب - صاحب أكثر الصنائع إفادة لذلك - بكل صراحة في فصل عرضناه «أن من حصلت له ملكة في صناعة، قلّ أن يجيد بعدها ملكة أخرى»، أم هنالك أكثر من كاتب، فتعددت الآراء حتى تناقضت ؟!.

---

(١٦) المصدر نفسه، ص٩٨٣ وتاليتها.

العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه:

بلغ عدد فصول هذا الباب في نشرة علي وافي واحداً وستين فصلاً، أي بزيادة عشرة فصول عن آخر النشرات التي صدرت قبلها، إذ استقصى الزيادات في النسخ المختلفة، ولفّق بعضها إلى بعض لتحقيق ما عدّه «استيعاب جميع ما كتبه ابن خلدون في هذا الباب».

ويتناول ابن خلدون في هذا الباب مجموعة من الموضوعات بالعرض والمعالجة، ولكنه ـ كما مرّ حتى الآن ـ لا يتمسّك بقواعد البحث المنهجي، ويذهب بعيداً في تفريعات عامة، ربما كان بعضها عن طريق التداعي أو لوجود مادة موفورة بين يديه عمد إلى حشو الكتاب بها، أو كان ذلك من فعل الذين تابعوه في إنتاج نسخ المقدمة.

فهو يعالج ظواهر تربوية متعددة الموضوعات والاتجاهات والغايات، ويذكر تصنيف العلوم على نحو ما كان الأخذ به شائعاً في صفوف المفكرين المسلمين ومؤلفاتهم، إضافة إلى استعراض بعض الطرق الذائعة في التعليم، وبيان الرأي في ترجيح بعضها على بعض.

وعبر هذه الرحلة لا يتوانى عن إيراد ما تقع عليه يداه من أحاديث أو استطرادات أو معلومات مكتوبة تتصل بالقضاء وأوضاعه وأحواله، وبالمسائل النظرية في البحوث الأخلاقية، وببحوث المطالب الجمالية، وبالقضايا الدينية التي كنّا قد أشرنا إلى أن ما عالجه في المقدمة السادسة من الباب الأول يتصل بها، بل عالج في هذا الباب أيضاً أموراً تتصل بالمسألة اللغوية.

يعقد أبو زيد فصلاً هو بمثابة مقدمة لهذا الباب «في الفكر الإنساني» يعيد فيه ملامح انتقائية من المتداول التقليدي بين مفكري الإسلام الذين صاغوا به ما

جاء في آثار أفلاطون وأرسطو عن العقل الإنساني وخصائصه، على نحو يتوافق مع مقتضيات العقيدة الإسلامية.

فيقرر «أن الله سبحانه وتعالى ميّز البشر عن سائر الحيوانات بالفكر الذي جعله مبدأ كماله، ونهاية فضله على الكائنات وشرفه. وذلك أن الإدراك ـ وهو شعور المدرك في ذاته بما هو خارج عن ذاته ـ هو خاص بالحيوان فقط من بين سائر الكائنات والموجودات.

فالحيوانات تشعر بما هو خارج عن ذاتها، بما ركب الله فيها من الحواس الظاهرة: السمع والبصر والشم والذوق واللمس. ويزيد الإنسان من بينها أنه يدرك الخارج عن ذاته بالفكر× الذي هو وراء حسّه، وذلك بقوى جعلت له في بطون دماغه، ينتزع بها صور المحسوسات ويجول بذهنه فيها، فيجرّد منها صوراً أخرى.

والفكر هو التصرّف في تلك الصور وراء الحس، وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب»(١٧).

وينتقل في الفصل التالي إلى إقرار «أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتمّ بالفكر» انطلاقاً من معلومات ذلك العصر التي كانت ترى اشتمال الكائنات على: ذوات محضة ـ كالعناصر وآثارها والمكونات الثلاثة: المعدن والنبات والحيوان ـ كلها متعلقات القدرة الإلهية، وأفعال صادرة عن الحيوانات واقعة بمقصودها متعلقة بالقدرة التي جعلها الله لها عليها.

ورأى أن «الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع. فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بدّ من التفطّن بسببه أو

---

(١٧) مقدمة ابن خلدون، ص١٠٠٩.

علّته أو شرطه؛ وهي على الجملة مبادئه، إذ لا يوجد ثانياً إلا عنها، ولا يمكن إيقاع المتقدم متأخراً ولا المتأخر متقدماً. وذلك المبدأ قد يكون له مبدأ آخر من تلك المبادئ، لا يوجد إلا متأخراً عنها؛ وقد يرتقي ذلك أو ينتهي»(١٨).

والفصل الثالث يأتي «في العقل التجريبي وكيفية حدوثه» حيث يتابع المؤلف بيان ذلك منطلقاً من الاعتقاد الإيماني - وليس البحث الطبي أو التجريبي المعروف آنذاك - والذي يرى أن الله الذي وهب الفكر للبشر «جعله منتظماً فيهم، ويسّرهم لإبقائه على وجوه سياسية وقوانين حِكمية، ينكّبون فيها عن المفاسد إلى المصالح، وعن القبيح إلى الحسن، بعد أن يميّزوا القبائح والمفسدة بما ينشأ عن الفعل من ذلك عن تجربة صحيحة وعوائد معروفة بينهم؛ فيفارقون الهَمَل من الحيوان، وتظهر عليهم نتيجة الفكر في انتظام الأفعال وبُعدها عن المفاسد»(١٩).

ويتحدث الفصل الرابع عن «علوم البشر وعلوم الملائكة» فينقل جانباً من الموروثات الدينية التي تؤمن بوجود «عالم فوقنا بما نجد فينا من آثاره التي تلقى في أفئدتنا كالإدراكات والوجهات نحو الحركات الفعلية، فنعلم أن هناك فاعلاً يبعثنا عليها من فوق عالمنا، وهو عالم الأرواح والملائكة، وفيه ذوات مدركة، لوجود آثارها فينا، مع ما بيننا وبينها من المغايرة»(٢٠).

وينتقل بعد ذلك إلى «علوم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام» فيبين رأي الاعتقاد الإسلامي في ذلك، مقدماً بعض التعليلات التصوّرية المناسبة التي تفسح مجالاً لوجود نوع خاص من المعارف التي يتلقاها الأنبياء، على نحو يجمعون في

---

(١٨) المصدر نفسه، ص١٠١٠.

(١٩) المصدر نفسه، ص١٠١٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص١٠١٤.

تحصيله بين الطبيعتين البشرية والملائكية، بصورة من الصور التي ترقى بالطبيعة البشرية كي تتلقى المعارف عن الوجود الإلهي، دون أن يلغيها ذلك بتحويلها إلى طبيعة ملائكية على نحو دائم.

يقول المؤلف: «فوجب من ذلك كله أن يكون للنفس الإنسانية استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية، لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات وفي لمحة من اللمحات، ثم ترجع إلى بشريتها وقد تلقّت في عالم الملكية ما كُلّفت تبليغه إلى أبناء جنسها من البشر. وهذا هو معنى الوحي وخطاب الملائكة، والأنبياء كلهم مفطورون عليه كأنه جبلّة لهم. ويعالجون في ذلك الانسلاخ من الشدة والغطيط ما هو معروف عنهم»(٢١).

ثم يعالج الفصل السادس واحدة من المسائل التي شغلت المفكرين المسلمين، طوال ردح غير قصير من الزمن، مع تلك التي سبق استعراضها قبل ولفيف مما يتصل بها. نعني الموقف الذي جعله المؤلف عنواناً للفصل السادس، إذ جاء نصه: «في أن الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب».

فقد رتّب المفكرون المسلمون على وهب الله فكراً للإنسان، يحصل له بعد كمال الحيوانية فيه، أن يبدأ من التمييز. وقد سوّغ المؤلف ذلك بقراره الاستنتاجي القائل(٢٢):: «فهو قبل التمييز خلوٌ من العلم بالجملة، معدود من الحيوانات، لاحق بمبدئه في التكوين من النطفة والعلقة والمضغة، وما حصل له بعد ذلك فهو بما جعل الله له من مدارك الحس والأفئدة التي هي الفكر .. أي أكسبه من ما لم يكن حاصلاً له بعد أن كان علقة ومضغة، فقد كشفتْ لنا طبيعتُه

(٢١) المصدر نفسه، ص١٠١٦ وتاليتها.

(٢٢) المصدر نفسه، ص١٠١٧ وتاليتها.

وذاته ما هو عليه من الجهل الذاتي والعلم الكسبي».

بعد انتهاء الفصول الستة الأولى التي استمدت من ثلاث نسخ مخطوطة وطبعة كاترمير الباريسية للمقدمة، وخلت منها نسخ مخطوطة ومطبوعة أخرى؛ لا بدّ منملاحظة أن الفصل السابع يأتي بعنوان: «في أن العلم والتعليم طبيعي في العمرانالبشري، وذلك أن ..» وهي الصيغة التي طالعتنا في بدايات أبواب المقدمة، أعني إضافة عبارة «طبيعي في العمران البشري، وذلك أن ..».

وهذا من ما يدفع إلى ملاحظة أن الستة الفصول السابقة ـ المتسمة بتعقيد موضوعاتها المخالفة ما مرّ حتى الآن في المقدمة، وهو سبب آخر لملاحظتنا ـ هي من الإضافات المتأخرة، دون تحديد الفاعل على نحو حاسم، ومن الواضح أنها قد أتت مستمدة عن كتب كلامية أو فلسفية متخصصة، توسيعاً لبعض ما جاء في السطور الأولى من الفصل السابع الذي سنعرض له.

فابن خلدون يذهب في الفصل السابع إلى «أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري، وذلك أن الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته، من الحس والحركة والغذاء والكِنّ وغير ذلك. وإنما تميّز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه، والاجتماع المهيّئ لذلك التعاون، وقبول ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى.

وعن هذا الفكر تنشأ العلوم وما قدّمناه من الصنائع؛ ثم لأجل هذا الفكر وما جبل عليه الإنسان ـ بل الحيوان ـ من تحصيل ما تستدعيه الطبائع، يكون❖ الفكر راغباً في تحصيل ما ليس عنده من الإدراكات، فيرجع إلى من سبقه بعلم أو زاد عليه بمعرفة أو إدراك أو أخذه ممن تقدمه من الأنبياء الذين يبلغونه لمن تلقّاه،

❖ وردت في الأصل: فيكون، فجرّدناها من الفاء.

فيلقن ذلك عنهم ويحرص على أخذه وعلمه»(٢٣).

وينعقد الفصل الثامن لبيان «أن التعليم للعلم من جملة الصنائع» وهذا من ما يشير إلى ملاحظة شكلية ـ على المستوى المنهجي ـ تتلخص في إمكان إتباع هذا الفصل وسابقه وبعض ما سيرد في هذا الباب بما سبق أن عرضه المؤلف من الصنائع في الباب الخامس.

وهذا سيؤدي إلى انكشاف أمر غاية في الأهمية يقود إليه التدقيق في محتوى الفصول الكبرى التي تضمنها الباب السادس، والتي جاء أكثر ما فيها مسترسل العرض، منشغلاً بالتفصيلات والتقسيم، وذلك خلافاً لما في الغالبية الضافية من فصول مقدمة ابن خلدون، حتى أن بعض هذه الفصول ـ كما لاحظنا قبل ـ يقوم كتاباً بنفسه.

وإذا أخذنا بالاعتبار أن كل ما جاء بعد الفصل العاشر من الباب السادس الذي حمل عنوان «العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد» وأتى على ذكرها باختصار، إنما هو ـ في شكله الإسهابي ـ من الملحقات الممكنة، إضافة إلى ما ذكرناه عن الستة الفصول الأولى؛ فإنه يبقى بين أيدينا من الباب السادس أربعة فصول فقط، وبعض فصول أخرى، تشير عناوينها إلى إمكان تفريعها عن الباب الخامس لأنها تتحدث عن تعلم ما سلكه ابن خلدون في الصناعات وتعليمه، تضاف إليها مختصرات الفصول الكبرى ـ على أحسن احتمال ـ والتي قال المؤلف في الفصل العاشر إنه ينوي: «تعديد هذه الفنون»؛ وبهذا يتحقق توازن مناسب في حجم هذا الباب قياساً على الأبواب الأخرى.

يقول أبو زيد: إن «التعليم للعلم من جملة الصنائع، وذلك أن الحذق في العلم

---

(٢٣) مقدمة ابن خلدون، ص١٠١٨ وتاليتها.

والتفنن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول ملَكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله. وما لم تحصل هذه الملكة، لم يكن الحذق في ذلك المتناول حاصلاً ..

هذه الملكة غير الفهم والوعي. والملكات كلها جسمانية سواء كانت في البدن أو في الدماغ من الفكر وغيره .. والجسمانيات كلها محسوسة، فتفتقر إلى التعليم. ولهذا كان السند في التعليم في كل علم أو صناعة إلى مشاهير المعلمين فيها معتبراً عند كل أهل أفق وجيل.

ويدل أيضاً على أن تعليم العلم صناعة اختلافُ الاصطلاحات فيه، فلكل إمام من المشاهير اصطلاح في التعليم يختص به، شأن الصنائع كلها؛ فدلّ على أن ذلك الاصطلاح ليس من العلم وإلا لكان واحداً عند جميعهم»(٢٤).

ولا يفوتنا أن نلاحظ أن هذا الرأي مبني على ثلاث قضايا لا يسوّغ بعضها بعضاً، وأنها تقوم ـ بدورها ـ على ثلاث مسلمات لم يقم عليها برهان. وأنها جميعاً لا تتسق مع ما تقدم من حديث الفكر ـ القائم على المذهب الاسمي التصوّري ـ في الفصول الستة الأولى، والذي يفترض أنه أساس الفهم والوعي. وهذا الأمر يدفع بنا إلى تأكيد إقحام تلك الفصول على الكتاب، ولو كان ابن خلدون فعل ذلك، ففعله نقل ليس أكثر.

أما الثلاث القضايا المتمايزة التي أشرنا إلى تراكب النص الخلدوني المذكور منها:

ـ فالأولى تتمثل في افتراضه أن الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه يحتاج إلى حصول ملكة هي غير الفهم والوعي. والمقصود بذلك قدرة على

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص١٠١٩.

فهم مضمون العلم ووعي لطبيعة ترابط معلوماته، وهذان نشاطان من أنشطة الفكر لا يختلفان من موضوع إلى آخر، فكلام المؤلف عن ملكة غير الفهم والوعي غلط، لأن المتحصل من اجتماع الفهم والوعي ليس شيئاً ثالثاً «جسمانياً» بالنسبة للفكر.

- وتتمثل القضية الثانية في زعم المؤلف أن الملكات كلها جسمانية، سواء كانت في البدن أو في الدماغ من الفكر. فهو يخلط بين تعلّم المهارات التي تحتاج إلى أعضاء البدن، وفهم العلاقات المجرّدة التي تكون في الأمور النظرية أو الألفاظ الناقلة للمعاني والتي تشير بدورها إلى الموجودات المادية القابلة للإدراك بوساطة الحس.

- وتأتي ثالث القضايا المشكلة مما زعمه تفريقاً بين العلم والصناعة، انطلاقاً من أن اتفاق الاصطلاح بين أئمة مجال معرفي معيّن هو مقياس العلم، وعدم الاتفاق بينهم يعني أن مجال المعرفة صناعة. وهذا غلط يؤكده ما نراه من اعتماد تعلم الصناعات العملية على القدرات البدنية بالدرجة الأولى، ومن وجود اختلافات شتى بين المفكرين في المجالات المتعددة حول تحديد تعريف المقصود الاصطلاحي باللفظ، حتى أن بعض التعريفات التي تطلق للدلالة على مقصود واحد تنبو على الحصر، إضافة إلى اختلافها حتى التعارض أحياناً.

ويتابع عبد الرحمن في الفصل التاسع بعض ما كان قد أثاره أو تحدث حوله في فصول سابقة من الباب الخامس، إذ يفيد «أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة، والسبب في ذلك أن تعليم العلم كما قدّمناه من جملة الصنائع، وقد كنا قدمنا أن الصنائع إنما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلّة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لأنه

زائد على المعاش ..

ومن تشوّف بفطرته إلى العلم ممن نشأ في القرى والأمصار غير المتمدنة، فلا يجد التعليم الذي هو صناعيٌّ لفقدان الصنائع في أهل البدو كما قدمنا، ولا بدّ له من الرحلة في طلبه إلى الأمصار المستبحرة، شأن الصنائع كلها»(٢٥).

ويلحق هذا بفصل «في أصناف العلوم الواقعة❖ في العمران لهذا العهد» فيذهب إلى أن: «العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليماًهي على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه.

والأول: هي العلوم الحِكمية الفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يفقه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها، من حيث هو إنسان ذو فكر.

والثاني: هي العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول، لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت العقل الكلي بمجرد وضعه، فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي. إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل، وهو نقلي، فرجع هذا القياس إلى النقل لتفرّعه عنه»(٢٦).

ولا يحتاج الباحث إلى كثير تنقير حتى يتأكد أن المؤلف في هذا الفصل يتخذ

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص١٠٢٤.

❖ وردت في الأصل: الواقع، وألحقنا بها التاء لمناسبة الصفة للموصوف.

(٢٦) المصدر نفسه، ص١٠٢٥ وتاليتها.

المواقف المعتدلة المسبقة التي كان قد عبّر عنها كثير من المفكرين المسلمين خلال المئات من السنين التي سبقت ابن خلدون، ولاسيما خلال فترة انتشار مذاهب علم الكلام والفلسفة، التي بلغت أوج نشاطها في العصر العباسي، مع انتشار آراء المعتزلة؛ مشيرين إلى أن هذا التقسيم غير حاسم وغرضُه خدمة اعتقاد ديني.

ويتابع المؤلف أسلافه من المفكرين الدينيين في موقفه القائل: «أصل هذه العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسنة .. وما يتعلق بذلك من العلومالتي تهيئها للإفادة. ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربي»(٢٧).

وينبري إلى تعداد أصناف هذه العلوم النقلية، مع تعريف وجيز لكل منها، فيعد: علم التفسير، علم القراءات، علوم الحديث، أصول الفقه، الفقه، العقائد، علم الكلام. ويلحق بها عدداً من العلوم اللسانية المساعدة، فيعد: علم اللغة، علم النحو، علم الأدب.

وهنا تفرض واحدة من الملاحظات الشكلية ـ على المستوى المنهجي ـ نفسها على بساط الإشارة الهامة، وتتمثل في استخدام ابن خلدون وأسلافة لكلمة «علم» التي وردت في التسميات السابقة، والتي وردت في مواضع كثيرة من قبل.

فهي لم تكن تعني ما تعنيه في عصرنا الحالي، من قيام المجال الذي تبحث فيه على التجريب وقابلية التحقيق، بل كانت تعني «معرفة» شيء أو «نقل» ما يتصل بشيء من وصف أو فعل، أي كانت تستخدم اللفظة في حدودها اللغوية العامة، إذ يقال: علم بالأمر وعلم الأمرَ، أي سمع أو رأى أو عرف على الجملة، بمعنى وصله خبره؛ وهذا الاستخدام متسق مع ما يهمّ المؤرخ ابن خلدون بالدرجة الأولى على نحو ما أشرنا إليه في مواضع كثيرة.

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص١٠٢٦.

ويتأكد ذلك بما استقر الأسلاف على استخدامه من تعبير «العلوم النقلية» بمعنى: العلوم التي وصلتنا عن السابقين، وهي ما لا يحتمل الاختراع ولا الإبداع ولا الإلغاء ولا التغيير، تبعاً لمجموعة من الضوابط المنصوصة. وقد عبّر عن ذلك بقوله: «وهذه العلوم النقلية كلها مختصة بالملّة الإسلامية وأهلها، وإن كانت كل ملّة على الجملة لا بدّ فيها من مثل ذلك»(٢٨).

وقد أورد المؤلف ملاحظة راصدة استقاها مما آلت إليه أحوال الإقبال على تلك العلوم في عصره خلال فترة وجوده في المغرب العربي، والذي عرضنا غير جانب من أحداثه المؤثرة على المستوى الاجتماعي، ومنعكساتها الفردية السالبة التي طالت أبا زيد نفسه، فقال: «إن هذه العلوم الشرعية قد نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه، وانتهت مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا فوقها، وهذبت الاصطلاحات ورتبت الفنون، فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنميق؛ وكان لكل فن رجال يرجع إليهم فيه وأوضاع يستفاد منها التعليم ..

وقد كسدت لهذا العهد أسواق العلم بالمغرب لتناقص العمران فيه وانقطاع سند العلوم والتعليم، كما قدمناه في الفصل الذي قبله. وما أدري ما فعل الله بالمشرق، والظن به نفاقُ العلم فيه واتصال التعليم في العلوم وسائر الصنائع الضرورية والكمالية، لكثرة عمرانه والحضارة ووجود الإعانة لطلب العلم بالجراية من الأوقاف التي اتسعت بها أرزاقهم»(٢٩).

ونشير إلى أنه بعد هذا الفصل يلاحظ اختلاف في أسلوب عرض المعلومات في كتاب ابن خلدون، فبعد أن كان المؤلف يورد ملاحظاته ويسرد موضوعاته بصورة مقتضبة تميل إلى الإشارة والاختصار والتعليق، بدأ يظهر ـ في كثير من

(٢٨) المصدر نفسه، ص١٠٢٧.

(٢٩) المصدر نفسه، ص١٠٢٧ وتاليتها.

المواضع ـ ميل واضح إلى التوثيق والتدقيق وذكر التفصيلات، من ما يحتاج إلى عودة للمصادر وتركيز بعض المسائل الجزئية، خاصة تلك المتعلقة بالأشخاص الذين بدأت تظهر لهم تراجم تكاد تكون كاملة، واستعراض الكتب والمؤلفات بصورة مسهبة؛ وهذا الأسلوبُ لم يكن هو الذي اتبعه مؤلف المقدمة في ما مرّ حتى الآن، الأمر الذي يشير إلى حجم الزيادات المحتملة على النسخ الأولى من كتاب ابن خلدون.

فالفصل الحادي عشر أتى مجرداً من العبار المعهودة التي كان عبد الرحمن يثبت فيها كلمات ثلاث غالباًهي: «فصل في أن ..» أو يكتفي بحسب السياق بكلمتين هما: «فصل في ..»، وكذلك أتت فصول كثيرة ضافية خلواً من الابتداء، حتى لم يتجاوز الذي التزمها عدد أصابع اليد الواحدة.

وهذا ينحو بمقدمة ابن خلدون، بدءاً من فصلها الحادي عشر، إلى أن تكون أكثر شبهاًبالكتب الدينية منها بكتب التاريخ، التي كانت أقرب إليها في القسم السابق على هذا الموضع الذي عيّناه، رغم جميع الإضافات التي أشرنا إليها في مواضع سابقة عارضة.

ولا يستطيع الباحث المدقق ـ هنا أكثر من أي موضع آخر ـ أن يتناسى أن أبا زيد قضى أواخر حياته في خانقاه للصوفية، وأنّ الذين يمكن أن يكونوا قد شرحوا أو فصلوا عنه أو أضافوا معلومات على كتابه غير قليلين؛ وتشهد بترجيح هذا الاحتمال الفصولُ الكبيرة التي تمتدّ على صفحات الباب السادس، متطاولة مستريحة، تطرح قضاياها التفصيلية دون «الاختصار والتلخيص» اللذين اتخذهما المؤلف طريقة أعلن عنها في بدايات كتابه.

فهو في الفصل الحادي عشر يشير إلى وجود قراءات سبع لقراءة القرآن:

«وربما زيد بعد ذلك قراءات أخَر لحقت بالسبع، إلا أنها عند أئمة القراء لا تقوى قوتها في النقل. وهذه القراءات السبع معروفة في كتبها، وقد خالف الناس في بعض تواتر طرقها لأنها عندهم كيفيات للأداء وهو غير منضبط، وليس ذلك عندهم بقادح في تواتر القرآن، وأباه الأكثر وقالوا بتواترها. وقال آخرون بتواتر غير الأداء منها كالمد والتسهيل لعدم الوقوف على كيفيته بالسمع، وهو الصحيح»(٣٠).

والكاتب هنا يتابع خطأ وقع فيه كثير من المؤلفين القدامى، الذين حدّدوا القراءات بسبع، ظنّاً منهم أنها المقصودة بجزء من حديث أورده البخاري وغيره فيه❖: «إنّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرؤوا ما تيسّر منه»، بينما الذين وضعوا كتب القراءات من المشاهير أشاروا إلى أن القراءات «القوية في النقل» أكثر من ذلك.

وينتقل للحديث عن التفسير فيميّز فيه صنفين: «تفسير نقلي مسند إلى الآثار المنقولة عن السلف، وهي معرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومقاصد الآي .. وقد جمع المتقدمون في ذلك وأوعوا، إلا أن كتبهم ومنقولاتهم تشتمل على الغث والسمين والمقبول والمردود ..

والصنف الآخر من التفسير هو ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب. وهذا الصنف من التفسير قلّ أن ينفرد عن الأول، إذ الأول هو المقصود بالذات، وإنما جاء هذا بعد

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص١٠٢٨.

❖ حديث نزول القرآن على «سبعة أحرف» مروي عن عدد كبير من «الصحابة» تعذّر إحصاؤه، ولفظ «الأحرف» الوارد في النص وردت له معانٍ مختلفة. (انظر ما ذكره صبحي الصالح في كتابه: مباحث في علوم القرآن، ص١٠١ وما بعدها).

أن صار اللسان وعلومه صناعة»[٣١].

ولا يذكر الكاتب هنا أنواع التفاسير الأخرى الموجودةِ كتبُها بين أيدينا، فما تعرضه علينا البحوث والدراسات المتخصصة في تفسير القرآن هو وجود ستة اتجاهات من التفسير يمكن أن تعدد أصنافه إلى أكثر من ذلك، فلا تقف عند حدود حصرها في اثنين كما قال الكاتب.

وهذه الاتجاهات هي:

ـ الصنفان المذكوران.

ـ الصنف الثالث يتمثل في تفسير القرآن بالرأي، على نحو ما نراه في أغلب كتب الفلاسفة العقليين، والمتصوفة الذين تأملوا ما توحي به الآيات وما فهموه منها تبعاً لمجاهداتهم وأحوالهم ومقاماتهم العرفانية.

ـ الصنف الرابع هو مجموع التفاسير التي وضعها أعلام الفرق المختلفة من السنة والشيعة والمرجئة والمعتزلة والأشاعرة وغيرهم، اعتماداً على مذاهبهم الكلامية والفلسفية.

ـ الصنف الخامس يضم التفاسير التي رأى أصحابها من بعض المتصوفة والشيعة وغيرهم أن للقرآن ظاهراً وباطناً، ولا بد في تفسيره من التمييز بين مقاصده بمعرفة حدود إطلاقه والعمل على تأويله.

ـ الصنف السادس يضم التفاسير التي ذهب أصحابها إلى الأخذ بمقتضيات الحضارة الحديثة والمكتشفات، فدعوا إلى ترك الموروثات الجامدة في تفسير القرآن والتحرر في فهم آياته.

ويطالعنا الفصل الآتي بحديث عن «علوم الحديث» فيذكر أنها كثيرة ومتنوعة،

---

(٣١) المصدر نفسه، ص١٠٣٢.

لأن منها ما ينظر في ناسخه ومنسوخه، وما ينظر في الأسانيد، وما ينظر في ألفاظ تقع في متون الحديث؛ ويقول بعد صفحة من ذلك كمن ينهي حديثه: «هذا معظم ما ينظر فيه أهل الحديث وغالبه، وكانت أحوال نقلة الحديث في عصور السلف من الصحابة والتابعين معروفة كلٌّ❖ عند أهل بلده»(٣٢).

وبدل انتهاء الفصل، نلاحظ ابتداء جديداً تشتمّ منه رائحة الترجيح بناء على نوع من التخصص المذهبي، يوجّه حديثه إلى الأسانيد والرواة الأعلام، حيث يأتي كلام أوله قول القائل: «فمنهم بالحجاز ومنهم بالبصرة والكوفة من العراق، ومنهم بالشام ومصر، والجميع معروفون مشهورون في أعصارهم. وكانت طريقة أهل الحجاز في أعصارهم في الأسانيد أعلى ممن سواهم وأمتن في الصحة، لاستبدادهم في شروط النقل من العدالة، وتجافيهم عن قبول المجهول الحال في ذلك»(٣٣).

وتتفق هذه الفقرة وتابعتها المقتضبة بين عدد من نسخ المقدمة، أما ما يأتي بعدها ففيه خلافات عديدة، ويتفاوت محتوى معلوماتها حتى يتعارض أحياناً، وهو القسم الذي يبدأ بقول الكاتب: «وكان علم الشريعة في مبدأ هذا الأمر ..»(٣٤) أي القسم التوسّعي الذي شرع في الترجمة للأعلام والتزيّد في التفصيل على امتداد سبع صفحات، أي ما يزيد على أربعة أمثال حجم ما نرجّح أنه الموجود في النسخ الأوائل من مقدمة ابن خلدون، وانتهى بقول الكاتب: «هذه أصناف علوم الحديث المتداولة بين أئمة الأعصار لهذا العهد».

❖ لفظة «كل» من إضافتنا، لإكمال المعنى.

(٣٢) المصدر نفسه، ص١٠٣٥ وتاليتها.

(٣٣) المصدر نفسه، ص١٠٣٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ص١٠٣٨.

ويتبع ذلك فصل بعنوان «علم الفقه وما يتبعه من فرائض» فيذكر أن «الفقه معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة، وهي متلقّاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها فقه»(٣٥).

ويقدم الكاتب سرداً مختصراً حول أهل الفتيا، بدءاً بذكر الصحابة فالأعلام منفقهاء السنة، يقول فيه: «شذ (شيعة) أهل البيت بمذاهب ابتدعوها وفقه انفردوابه وبنوه على مذهبهم في تناول بعض الصحابة بالقدح، وعلى قولهم بعصمة الأئمة ورفع الخلاف عن أقوالهم، وهي كلها أصول واهية»(٣٦).

ويتابع السرد عن مذاهب الفقه في مصر والعراق والحجاز والمغرب، فيذكر أعلام المذاهب السنية الأربعة الكبرى وأمصار انتشارها وتسويغات العمل باجتهادها، ويثني على فقهاء السنة؛ وذلك دون أن يذكر شيئاً عن مذاهب الفقه الأخرى من قريب أو بعيد.

ويعالج الفصل الرابع عشر «علم الفرائض» فيقدم له تعريفاً ويحدد مجال تطبيقه، ثم ينتقل في فصل إلى «أصول الفقه وما يتعلق به من الجدليات والخلافات» فيأتي على ذكر ما يتعلق بذلك على امتداد ثماني صفحات. وينتقل إلى «علم الكلام» فيعرفه ويبحث في مسائله ومتعلقاته على امتداد ست عشرة صفحة.

ويأتي الفصل السابع عشر «في كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنة وما حدث لأجل ذلك من الطوائف❖ السنّية والمبتدعة في الاعتقادات» يبسط فيه -

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص١٠٤٥.

(٣٦) المصدر نفسه، ص١٠٤٧.

❖ وردت في الأصل: طوائف، فأضفنا إليها «الـ» التعريف.

على امتداد أكثر من عشر صفحات ـ بعض العقائد والآراء التي أخذت بها الفرق الإسلامية من غير السنة، ويعدد ألواناً من المآخذ التي أحصيت عليهم حتى يذكر بعض مواضع تكفيرهم.

ويخصّ الفصلُ الآتي الحديثَ عن «علم التصوف» ويبدأ بقول الكاتب: «هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة في الملّة؛ وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقةَ الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة والعبادة؛ وكان ذلك عاماً في الصحابة»(٣٧).

ويدرك الباحث المتخصص أن هذا الكلام فيه أكثر من مغالطة، بل فيه غير قليل من مزاعم كاذبة. فمن المغالطات إشكاله مع تصريح ابن خلدون السابق في أن علوم الشريعة الإسلامية كلها نقليه، واعتباره كل علم حادثٍ غيرَ مقبول في نطاق الشرع، بينما ينص الكاتب هنا على أن التصوف من علوم الشريعة الحادثة ويثبته في الملّة.

والمغالطة الثانية هي الزعم أن أصل طريقة التصوف كانت عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة، والمفروض هو الإشارة إلى واقع التصوف الذي هو حادث كما صرّح الكاتب، لا الغايات التي انبثق عنها، نظراً لادعاء جميع الفرق المتعاندة المتباغضة استمداد مذاهبها من السلف، رغم ما يغلّط فيه بعضها بعضاً بل أكثر من ذلك. وتعداد العكوف على العبادة والابتعاد عن زخرف الدنيا والزهد والخلوة أصولاً ضابطة للتصوف، هي مزاعم أيضاً. فقد تجاوز المتصوفون هذه الأمور

(٣٧) المصدر نفسه، ص١٠٩٧.

السلوكية إلى مواقف اعتقادية وتأسيسات فكرية، أحصي منها: الحلول والفناء والعشق ووحدة الوجود والوحدة المطلقة، وهذه كلها لم تكن عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين.

وبعد ثماني عشرة صفحة استغرقها الحديث عن التصوف، يطالعنا فصل من أربع صفحات عن «علم تعبير الرؤيا» يسوق شيئاً من المتداول في بعض الكتب عن هذه المسألة.

وتتبع ذلك فصول عن: «العلوم العقلية وأصنافها» و«العلوم العددية» و«العلوم الهندسية» و«علم الهيئة» و«علم المنطق» و«الطبيعيات» و«علم الطب» و«الفلاحة» التي كان قد خصص لها فصلاً في الباب الرابع من المقدمة.

ثم تأتي فصول تفصيلية عن: «علم الإلاهيات» و«علوم السحر والطلسمات»، يتبعها فصل واضح الإسهاب عن أمور شديدة البعد عن التعليم والتأريخ والحياة الاجتماعية بعنوان «علم أسرار الحروف» على امتداد سبع وثلاثين صفحة من الكتاب، حافلة بالخلط والإيهام والخرافات والمزاعم الكاذبة وسفاسف الرأي.

ويلحق بذلك فصل عن «علم الكيمياء» يقدم الكاتب فيه غير قليل من الجانب السحري لها، في الوقت الذي كانت فيه بحوث الكيمياء التجريبية تسجل إنجازات هامة في المعامل والمختبرات مع بدايات القرن الخامس عشر الميلادي.

ويطالعنا الفصل الثاني والثلاثون بقضية حرصَ المفكرون الإسلاميون الذين عملوا في مناصب السلطة الحكومية على ترديدها، منذ نفي ابن رشد وتحريم كتب الفلسفة، أعني بذلك ما جاء عنواناً لهذا الفصل وهو «إبطال الفلسفة وفساد منتحلها» الذي كرّر فيه الكاتب ما كان قد اشتهر في عدد من الكتب حول هذا الموضوع.

وقد عقد كاتب هذا الفصل واحداً بعده في «إبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غاياتها» وساوى بين الفصلين، انطلاقاً مما قاله في مطلع حديثه عن إبطال الفلسفة، إذ أفاد: «هذا الفصل وما بعده مهم، لأن هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن وضررها في الدين كثير؛ فوجب أن يُصدع ويُكشف عن المعتقد فيها»(٣٨).

وهكذا ينكشف اختلاف الأهواء بين الفصول، فالفصل الذي تحدث عن أسرار الحروف والتحكم بالطبيعة لم يكن عارضاً في العمران، وهو المحشو بالخرافات والتوافه والآراء الساذجة، فيما تعدّ الفلسفة من العلوم العارضة التي يكثر ضررها في العمران، وكذلك علم النجوم المرتبط بعلم الفلك الذي انبثقت عنه علوم الفضاء فأصبحت معياراً لتقدم الأمم في العصر الحديث.

ويأتي فصل آخر من الجهل تحت عنوان: «في إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ عن المفاسد عن انتحالها» ليكرّر بعض الأفكار المغلوطة عن مجال الكيمياء في ذلك العصر، الذي كان على مشارف اكتشافات جديدة.

ومن الإنصاف أن نشير أنه مهما يكن الاختلاف في واقع علم الكيمياء القديم، من اتخاذه طريقاً للإثراء بتحويل المعادن البخسة إلى ثمينة، فإن هذا الاتجاه البحثي التجريبي هو الذي كشف عن عشرات العناصر التي كان يجهلها السابقون، بل هو الذي أدى إلى تخليق عناصر جديدة كانت عوناً على فتوحات علمية واختراعات فاقت أحلام الأسلاف، الذين كان معجمهم اللغوي مقتصراً على أسماء عدد من المعادن لا تجاوز عدد أصابع اليدين، ويشكو نقصَ أمور أخرى كثيرة.

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص١٢٠٩.

وتأتي بعد ذلك فصول تنقل صوراً متفاوتة عما كان في ذلك العصر من آراء ومواقف تجاه قضايا المعارف الإنسانية ومحتوياتها، وذلك تحت العناوين الآتية: «المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف وإلغاء ما سواه» و«وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته» و«العلوم الآلية لا نوسّع فيها الأنظار ولا نفرّع المسائل» و«تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه» و«أن الشدة على المتعلمين مضرّة بهم» و«أن الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعلم» و«حملة العلم في الإسلام أكثرهم من العجم» و«أن العجمة إذا سبقت إلى اللسان قصرت بصاحبها في تحصيل العلوم عن أهل اللسان العربي».

وهذه الفصول معتدلة الطول نسبياً، وهي أقرب إلى فصول الأبواب السالفة التي عالج فيها ابن خلدون مسائل معينة ينبي عنوانها باقتضاب عن محتواها، عن طريق اتباع أسلوب التعليق أو البيان أو الاختصار.

ويأتي بعد هذا فصل أكثر طولاً «في علوم اللسان العربي» ثم «فصل مقتضب في صفحتين يذكر «أن اللغة ملكة صناعية» وآخر في صفحة واحدة يفيد «أن لغة أهل الحضر والأمصار لغة قائمة بنفسها مخالفة للغة مضر» وثالث مثله «في أن ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية ومستغنية عنها في التعليم»، و«فصل في تفسير الذوق في مصطلح أهل البيان» و«فصل في أن أهل الأمصار على الإطلاق قاصرون في تحصيل هذه الملكة اللسانية التي تستفاد بالتعليم، ومن كان منهم أبعد عن اللسان العربي كان حصولها له أصعب وأعسر»(٣٩).

ثم تعود الفصول المتتابعة التفريعات إلى الظهور، فيبدأ الفصل الرابع والخمسون «في انقسام الكلام إلى فنّي النظم والنثر» وتتابع الفصول المعالجة للمسائل اللغوية المختلفة وفنون الكلام على مدى فصول عدة، تنتهي في الفصل

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص١٢٩٢.

الواحد والستين الذي يخصصه الكاتب للحديث عن «أشعار العرب وأهل الأمصار» فيأتي على ذكر موشحات الأندلسيين والمشارقة والزجل وعروض البلد عند أهل الأمصار.

وتأتي بعد ذلك كله خاتمة الكتاب، وفيها: «قال مؤلف الكتاب عفا الله عنه: أتممت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهذيب في مدة خمسة أشهر، آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة؛ ثم نقحته بعد ذلك وهذبته وألحقت به تواريخ الأمم كما ذكرت في أوله وشرطته، وما العلم إلا من عند الله العزيز الحكيم»(٤٠).

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص١٣٦٥.

الباب الثالث

ملامح المتابعة والتأسيس

رأينا في البابين السابقين من كتابنا الكثرةَ المتمادية في الطموحات، من صنوف البحوث التي عمد أصحابها إلى معالجة الشؤون الاجتماعية فيها، والأمداء المتفاوتة التي بلغها كل مؤلف أو صاحب بحث، انطلاقاً مما اعتبر الأغراض المحددة أو الغاية الفاعلة.

وقد اتضحت لنا ـ بالنسبة للباب الثاني على وجه التخصيص ـ المعالم المميزة التي تجعل من مقدمة ابن خلدون أثراً جاذباً للدارسين، وحرِياً بالمعاودة والتقليب بعد البحث.

وإذا كان من النتائج المحصّلة ـ أيضاً ـ أن هذا الأثر العربي الهام كان واحداً من جسور الربط التاريخي بين ظروف المجتمع والثقافة السائدة، فإن هذا ما يحفزنا إلى تدقيق بعض الأمور التي اعتبرت بمثابة نقاط الثقل والإفراد لما قدّمه عبد الرحمن ابن خلدون.

نعني بذلك ما قاله مؤلفنا عن أشكال المجتمع والمعطيات التي يمكن اعتمادها في دراسته، وخاصة من خلال التحديدات التي رشّحها أبو زيد لتدقيق النظر في حركة التغيّر الاجتماعي، التي افترض أن معرفتها تربط بين الحاضر والماضي، وتطلع الأجيال اللاحقة على ما تكبّدته الأجيال السابقة من عناء في إقامة الدولة الموصوفة بالمدن المعروفة في ذلك العصر.

وقد ذهب كثير من الدارسين إلى الحكم بأن ما قاله عبد الرحمن في هاتين المسألتين لا يقف عن حدود عصره، ولا يقتصر على الأمثلة والشواهد التي ذكرها، بل يتجاوز ذلك إلى القيام منهجاً في دراسة أوضاع المجتمعات البشرية ـ سواء القديمة والحديثة ـ والاستفادة منه في معرفة طبائع الحوادث الجارية، حتى العلاقات التي تقوم بين الدول.

وإذا كنا قد أبرزنا عدداً من الأمور التي تجيب بالنفي على وجود عدد غير قليل من هذه المسائل التي يذكرها أولئك، في سياق ما استعرضناه من مقدمة ابن خلدون فيما مرّ. فإننا سنعود في بداية هذا الباب من كتابنا لتدقيق تينك المسألتين المذكورتين بصورة أكثر تفصيلاً وتحليلاً، أعنى أشكال المجتمع وقيام الدولة وأطوارها، على النحو الذي وصفه أبو زيد.

ولكي نصل إلى إرساء نتائج علمية لبحثنا هذا، سنخصص الفصل الثاني من هذا الباب لمعالجة مسألة المنهج البحثي في المقدمة، ونعيّن ما إذا كان ابن خلدون قد اتّبع منهجاً محدداً دون آخر، وما هي الأسباب المسوّغة في ذلك إيجاباً أو نفياً.

وهذا ما سيوصلنا إلى قضية ذات أهمية واضحة في مجال الدراسة، تتمثّل في مناقشة بعض الآراء التي ترى في ابن خلدون مؤسساً لما عُرف باسم «علم الاجتماع» والأسس التي يمكن اعتمادها في تقرير مثل هذا الحكم، أو الحدود التي يمكن التزامها في طرح مثل هذا الرأي.

ولن يفوتنا أن ننوّه ـ من الآن ـ إلى أن الجهد البحثي في المسائل الآتية لن يكون مستقصياً الإمكانات كلها، التي يستلزمها بحث شمولي متخصص، إذ أننا سنقتصر على حدود الاعتماد على المقدمة الخلدونية، ونحرص على البقاء ضمن نطاق عدم التوسّع باتجاه المسائل العميقة التي يحيل إليها مثل هذا البحث، خاصة التي تتصل بجانب التأسيس الفلسفي.

ونشير إلى أن معالجتنا المعطيات التي تحفل بها مقدمة ابن خلدون لن تدخر وسعاً في إيراد المآخذ الممكنة، انطلاقاً من التزام الجانب الموضوعي في البحث، بعيداً عن الاعتياص في التأويل الذي تدعو إليه الحاجة في إثبات بعض

وجهات النظر المسبقة أو نفيها، على نحو ما نراه في بعض البحوث التي توضع لخدمة أغراض بعيدة عن مجال البحث العلمي.

ولذا فإننا سنقتصر في خاتمة البحث على الإشارة إلى أهمّ المسائل التي انفسحت جوانبها بهذه الدراسة، التي لا نشكّ أنها قد أنجزت أموراً مهمة في مجالها، وخاصة ما لمسناه ـ من خلال الطبعات المتلاحقة للكتاب ـ من إقبال الأكاديميين والباحثين على معالجة الأطروحات المقترحة والاحتفاء بالملاحظات الواردة، حتى ترجيح الاحتمالات المسوّغة.

الفصل الأول
أشكال المجتمع وأطوار الدولة

أشرنا في مواضع عديدة من دراستنا إلى أن مقدمة ابن خلدون تعاني من خلل منهجي في التأليف، إذ لم يتوافر مؤلفها على دراسة الفصول المترابطة الموضوعات في قسم واحد أو باب واحد من كتابه، كما أن فصوله أقرب إلى التعليقات والملاحظات منها إلى البحث المنهجي المتدرّج.

ولذلك يلاحظ الباحث تكرار حديث أبي زيد في المسألة الواحدة في عدد من المواضع، سواء كان ذلك في الفصول الواردة في باب واحد من المقدمة، أم الأبواب المتباعدة من الكتاب كلّه؛ مما أدى إلى وجود عشرات الإشارات المتناثرة لقضية واحدة أحياناً ، ومن أبرز القضايا التي ينطبق عليها هذا الوصف: شكل المجتمع والدولة.

وإذا كنّا قد أشرنا إلى عدد من الأسباب الممكنة في تجلية هذه الظاهرة التصنيفية، فإننا سنبادر في هذا الفصل إلى الحديث عن أشكال المجتمع الثلاثة، التي طالما تحدث أبو زيد عنها في ثنايا مقدمته، وجعل منها أحياناً كثيرة مادة للمقابلة، وإن تمّ ذلك بصورة عجلى غير مدقّقة ولا متعمّقة، فاكتفى بالإشارة أو التذكير أو التلميح العابر.

كما سنعالج ما رآه في قيام الدولة وعوامله المؤثرة، ثم الأشكال التي تتخذها الدولة، والشرائط المؤثرة في ذلك، مع استعراض الخصائص المميزة أو الفارقة،

ثم ما رآه ابن خلدون في الأسس التي تقوم عليها دعوة العصبية المسوّغة لوجود الملك، وخصائص هذا الملك، لنتوصل إلى تحديد التصور الخلدوني في تسويغ قيام الدولة وعدد أطوارها وملامح كل منها وأعمار الدول وخصائصها.

أشكال المجتمع

الثلاثة الأشكال التي يبدو أن ابن خلدون ـ على نحو ما تحدثنا قبل ـ قد حصر فيها الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في البلدان التي تحدث عنها، إضافة لما أخبر أنه رآه مستمراً في الخليقة من قبل، هي ما أطلق عليها أسماء: العمران البدوي والعمران الزراعي والعمران الصناعي؛ فهي عنده ـ ونحن لا نوافقه في ذلك ـ جامعة أشكال العمران البشري.

وقد بدأ الحديث التمييزي في القسم (الباب) الثاني من مقدمة ابن خلدون بعنوان «العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل، وما يعرض من ذلك من الأحوال». وينطوي فصله الأول على قرار المؤلف في أن «أجيال البدو والحضر طبيعية».

فهو يذهب إلى استنتاج هذه المسألة من مسلّمته الأساسية التقليدية، بشقّيها القائلين: إن الاجتماع الإنساني طبيعي لأنه ضروري بقصد التعاون وحفظ البقاء، ولا بدّ من تمايز حاجات الناس بحسب الضرورة والحاجة والزيادة؛ فينشأ عن ذلك عنده أن أجيال البدو والحضر طبيعية.

ويلاحظ هنا أن قرار أبي زيد التقسيمي يقوم على أساس نظري أو شكلي، ولا ينطلق من استقراء حقيقي لأحوال البلدان على المستوى التاريخي، ليقرّر بعد ذلك ما وصل إلى إطلاقه من حكم جازم. وقد سبق أن لاحظنا ما غاب عنه من

تفصيلات تطور الأشكال الاقتصادية، عبر مسيرة المجتمعات البشرية، فأشرنا إلى حدود قراره المذكور.

ويصف المؤلف الطريقة التي اتبعها في تقسيم المجتمع إلى أكثر من شكل، حسب طريقة العيش أو الإنتاج، فيقول عن الناس الذين يعمرون الأقاليم: «فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنِتاجها واستخراج فضلاتها. وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة، ولا بدّ، إلى البدو لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والفُدن والمسارح للحيوان وغير ذلك.

فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم، وكان حينئذٍ اجتماعهم وتعاونهم في سدّ حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكنّ والدفاءة إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصّل بُلغة العيش من غير مزيد عليه، للعجز عما وراء ذلك. ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنّق فيها، وتوسعة البيوت واختطاط الأمصار للتحضّر.

ثم تزيد أحوال الرفه والدعة، فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق، في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالاة البيوت والصروح وإحكام وضعها في تنجيدها، والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غاياتها، فيتخذون القصور والمنازل، ويجرون فيها المياه ..❖ وهؤلاء هم الحضر، ومعناه

❖ ورد بدل هاتين النقطتين الفاصلتين قول ابن خلدون: «ويعالون في صرحها ويبالغون في =

الحاضرون أهل الأمصار والبلدان.

ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع، ومنهم من ينتحل التجارة. وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو، لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم»(١).

وتشير الفقرة الأولى من كلام ابن خلدون إلى أنه ـ وهو ابن المدينة والموظف الحكومي القريب من السلطان أو الأستاذ والقاضي البعيد عن الجمهور ـ قد خلط بين البدو والمزارعين أو الفلاحين، إذ التبس عليه أمر وجود الحيوانات التي تحتاج لمراعٍ فسيحة لدى المزارعين، بوجود الحيوانات لدى البدو مما يحتاج إلى المرعى أيضاً، فأدخل إحدى الفئتين في الأخرى، وزعم أن القائمين على «الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة، ولا بدّ إلى البدو لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر».

ويبدو أن السبب الأساسي في ذلك أن ابن خلدون لا يعرف ـ عملياً ـ الفرق بين حياة البدو الذين لا يستقرون في مكان فهم لا يفلحون الأرض، وحياة المزارعين المستقرين في أطراف المدن أو القرى القريبة منها والبعيدة عنها ـ وكلا النوعين من المزارعين وأهل المدن عنده حواضر ـ رغم وجود حيوانات مرافقة لهم، وهو ما يجعل جانباً من حياتهم يشبه حياة البدو.

= تنجيدها ويختلقون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون».
ونلاحظ أنه صياغة أخرى لما أورده الكاتب قبل هذه العبارات مباشرة، ولا يمكن القطع بسبب التكرار، هل وقع من المؤلف أم من غيره بغاية الإيضاح، إذ يبدو أن العبارات اللاحقة التي أوردناها هنا أكثر جلاء من تلك التي سبقت في النص.

(١) مقدمة ابن خلدون، ص٤٦٧ ومابعدها.

ومهما يكن من أمر، فإن الذي قصده عبد الرحمن هو تقرير ما شاع في عصره من أن البدو هم الناس الذين يقومون على حيوانات الرعي ـ وليس أي شيء آخركما أخطأ في زعمه بالنسبة للنحل والدود للاستفادة من نتاجها واستخراج فضلاتها فهم لا يستقرّون في مكان واحد، ويكون سدّ حاجاتهم بالاستفادة من ما يستخرجونه من الحليب ويصنعونه منه من الزبدة ثم اللبن والجبن وقديديهما، إضافة إلى بعض اللحم ودهن الحيوان وقديديهما؛ ويلجأون في بعض الضروريات إلى أهل الحضر المستقرين عن طريق المبادلة بشيء من ما ذكرناه علاوة على جلود الحيوانات وصوفها ووبرها وأشعارها.

وهكذا يبدو أن مؤلفنا قد قسم الحضر إلى قسمين، لم يشر إلى الفروق الحاسمة بينهما، واكتفى بمختصر الإشارة في هذه المسألة المهمة. إذ أشار إلى أن فئة من الحضر يعتمدون على الزراعة، وهؤلاء ـ خلافاً لما قال عن البدو ـ هم الذين يقومون على الدود والنحل وتربيتها، إلى جانب بعض الحيوانات التي تكون مشابهة لما عند البدو، ويتخذون عملاً أساسياً لهم زراعة الأرض والاستفادة من نتاجها؛ وهذه كلها تحتاج إلى استقرار في مكان دون آخر ـ فيكون حضورهم فيه ـ مدة طويلة من الزمن.

والنوع الثاني من الحضر الذي أشار ابن خلدون لوجوده ملتبساً بأولئك المزارعين الحاضرين، هو الناس المستقرون في البلدان والأمصار، وينتحلون في معاشهم الصنائع، ومنهم من ينتحل التجارة. فهؤلاء يمكن أن يعيشوا ـ وهذا ما لم يفطن إليه أبو زيد ـ في حواضر لا تعتمد مباشرة على ممارسة الزراعة، وتسدّ حاجاتها عن طريق تبادل السلع والمواد الزراعية والحيوانية مع حواضر أخرى تعيش على الزراعة، إضافة لتبادلها مع سكان البادية.

وهذان النوعان من الحضر تكون، على حدّ تعبير أبي زيد، مكاسبهم أنمى

وأرفه من أهل البدو، لأنّ أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم.

خصائص العمران البدوي:

وضع ابن خلدون عدداً من السمات الخاصة التي يتسم بها البدو، مما يمكن اعتباره تمييزاً لهم عن أولئك المتحضرين من سكان البلدان والأمصار، وعلّق بعض الاستنتاجات المتصلة بما أورده على ذلك؛ ويمكن إجمال أهم تلك الخصائص بما يأتي:

- البدو أقدم من الحضر وسابق عليه، لأن البدو يكتفون بالضروري الذي هو أول مطالب الإنسان، وهو أقدم من الحاجّي والكمال، فهو فرع ناشئ عنه.
- التمدن غاية للبدوي يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها.
- البدو متفاوتون فيما بينهم في حال البداوة ذاتها، بحسب اختلاف الأحياء والقبائل والأمصار والمدن.
- البدو أقرب إلى الخير من الحضر، والسبب في ذلك حياتهم البسيطة وعدم وجود الحاجة إلى الكمالي والرفه، فهم يكتفون بالقليل ولا تنالهم شرور تحصيل فنون الملاذّ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها.
- البدو أقرب إلى الشجاعة من سكان المدن، والسبب في ذلك أن حياتهم المهدّدة بالغزو والاعتداء الدائمين، واضطرارهم إلى الاعتماد على أنفسهم كأفراد في ردّ هذا العدوان، يجعلهم مدفوعين إلى اتخاذ الحيطة في الدفاع عن الأنفس والأموال والممتلكات، وبذلك يكونون قادرين على المنازلة

في أي وقت، فيكسبهم هذا صفة الشجاعة.

- سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية، نظراً لانغلاق الحياة الاجتماعية وطبيعة تركيب القبيلة والحي والأسرة.

- عدوان أحياء البدو بعضهم على بعض يمنعه بعض مشايخهم وكبرائهم، لما لهم من الوقار والتجلّة. ويذود عنهم ضد الاعتداء حاميةُ الحيّ من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم، الذين تربطهم العصبية والنسب الواحد، فتقوى شوكتهم ويخشى جانبهم من أعدائهم، وتكون الشفقة والتعاضد بينهم بسبب قرابة الرحم، فتعظم رهبة العدو إياهم.

- العصبية في البدو نتيجة لصلة الرحم الطبيعية في البشر، يؤكدها ويعضدها الولاء والحلف بين الأحياء والقبائل والعشائر، فتغدو اللحمة الحاصلة من الولاء والحلف مثل لحمة النسب أو قريباًمنها. وتشتد العصبية كلما زادت تلك الروابط شدة، من خلال علاقات الزواج والمصاهرة والدفاع عن الأعداء المشتركين.

ولا نعدم وجود إشارات أخرى أوردها ابن خلدون سماتٍ للعمران البدوي، إلا أنها لا تقوم وحدها مميزات له، بل يشترك بها مع غيره، فأعرضنا عن إيرادها درعاً للتكرار.

خصائص العمران الحضري:

تشير الخصائص التي أوردناها للعمران البدوي عند ابن خلدون إلى وجود خصائص للعمران الحضري عنده، أساس إقراره إياها توافرها للناس في البلدان والأمصار على نسب مختلفة، وأنها غير متوافرة للبدو، وأهمها يمكن

إجماله في الآتي:

- العمران لا يكون إلا بعد البادية، والأمصار مددٌ لها، لأن سكان الحضر تقوم حاجاتهم على تحصيل ما هو فوق الضروري الحاجيّ والكمالي، إذن لا بدّ أن يكون الضروري (البدو) قد تمّ حصوله.

- متى حصل البدوي على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده، عاج إلى الدعة، وأمكن نفسه إلى قياد المدينة.

- الحضري لا يتشوّف إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعو إليها، أو التقصير عن أحوال أهل المدينة.

- حياة الحضر المعقدة وعلاقاتهم التبادلية المتزايدة تؤدي بالناس إلى الابتعاد التدرّجي عن الخير، نتيجة الإقبال على فنون الشهوات والملاذّ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا وملاذّها.

- يؤدي وجود الجيش المخصص للدفاع عن البلدان والأمصار التي يستقرّ فيها الحضر، إلى ركون الناس المقيمين فيها إلى الدعة وتفويض أمر الدفاع عن حياتهم وأموالهم وممتلكاتهم إلى غيرهم، فيصبحون لذلك أبعد عن الاستعداد للمحاربة والمنازلة في كل وقت، وهذا يبعدهم عن الشجاعة التي يتحلّى بها البدو.

- معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس فيهم، ذاهبة بالمنعة منهم. فنتيجة للشعور بعدم وجود الوازع المتسلّط المباشر عليهم، يغدو لهم الإدلال جبلّةً لا يعرفون سواها. وإذا وجد الوازع القاهر بالسطوة والإخافة، انكسرت سورة بأسهم وذهبت المنعة عنهم، لما يكون من التكاسل في النفوس المضطهَدة.

- أهل المدن مكبوحون بحكمة القهر والسلطان عن التظالم، وعدوان بعضهم

على بعض تدفعه الحكام والدولة على أيدي من تحتهم من الكافّة أن يمتدّ بعضهم على بعض أو يعدو عليه.

- العدوان الخارجي يدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو الغزاة ليلاً أو العجز عن مقاومتها نهاراً، أو يدفعه ذياد الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة.

- العصبية ضعيفة بين سكان الحضر، وإذا وجدت فإنها لا تقوم على رابطة الدم والنسب في الأغلب، بل على الولاء للحاكم والسلطان وبالتحالف بين كبار القوم وما يقدّمه السلطان من الجعائل والجرايات للجيش.

- الدعوة الدينية تزيد مدينة الحضر في أصلها قوة على العصبية التي كانت لها من عددها.

يتضح للباحث - من خلال ما أوردناه - صورية القرارات الخلدونية التي تتصل بآرائه في العمران الحضري، وضآلة معرفته بمبادئ الاقتصاد والحراك الاجتماعي وتأثيراتها العميقة. فقد توصّل عبد الرحمن إلى أغلب آرائه التي عرضناها، عن طريق الاستنتاج من قضيتين هما مسلّمتان - عنده - في الأصل، مستمدتان من عصور سابقة متخلفة اقتصادياً وسياسياً وقانونياً عن عصره.

القضية الأولى هي أن الاجتماع الإنساني طبيعي، والقضية الثانية هي أن العمران الذي ينشأ عن الاجتماع طبيعي أيضاً. وقد أضاف أبو زيد إلى هاتين القضيتين كل ما يخدم غرضه النظري، ليقول إنه ضروري أو طبيعي، مستمداً بعض الأمثلة الخاصة من أخبار تاريخية بأعيانها لا ترقى إلى مستوى التعميم، لذا جاءت أحكامه معيارية قابلة لإعادة النظر والتغيير حسب مقتضى الحال.

وتشير الملاحظة المقارنة إلى اضطرار ابن خلدون لوضع استثناءات لبعض

قواعده أو أحكامه، عن طريق قواعد أخرى مكمّلة أو مرافقة أو ذات دلالات خاصة، وغالباً ما تكون هذه الفئة الثانية ذات منشأ ديني، مراعاةً منه ـ أو من الناسخين اللاحقين الذين قد يكون بعضهم شارك في المقدمة ـ لقواعد أساسية أو عقائد سائدة في الحياة الاجتماعية في بلدان المسلمين.

فيقول ـ مثلاً ـ بعد قراره أنّ «أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر» على نحو تعليلي استدراكي: «ولا يعترض على ذلك بما ورد في صحيح البخاري من قول ..»[2].

وفي حديثه عن أن الأحكام السلطانية تصرف الناس عن الأحكام الشرعية، يسارع إلى الاستدراك قائلاً: «ولا تستنكر ذلك بما وقع في الصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشريعة، ولم ينقض ذلك من بأسهم، بل كانوا أشدّ بأساً؛ لأن الشارع ..»[3].

وهو بعد أن جعل الملك غاية للعصبية، وقرّر أن الدين يقوم مقام العصبية، عاد ليقول إن الدعوة الدينية لا تتم من غير عصبية[4] فافترض شرطاً ما كان قد اعتبره في النتيجة. وهو ـ أيضاً ـ رأى أن الأمم الوحشية أقدر على إقامة الملك، لكنه عاد إلى القول بأن الملك هو ابتعاد عن التوحش وإقبال على الترفه وحلول الدين محلّ النسب، فيستغنى عن التوحش، ثم عاد فقال إن الدعوة الدينية لا تتم من غير عصبية[5] فوقع في الدور المنطقي المذكور.

---

(٢) المصدر نفسه، ص٤٧٥.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٨١.

(٤) انظر الفصول: ٢، ٣، ٥، ٦ من الباب الثالث من المقدمة.

(٥) انظر الثمانية الفصول الأولى من الباب الثالث، وما حكاه المؤلف في الفصول المتصلة بالمجتمع الحضري في الباب الثاني من ما كنا أشرنا إليه.

فأبو زيد مشدود - على الدوام - إلى تفضيل العصور السالفة على اللاحقة، وهودائم الخوف من نتائج الحضارة السلبية، على نحو يدفعه إلى التضحية بمنجزاتها الإيجابية، المتمثلة في القصور والبساتين والملابس والمساكن والركائب، حرصاً على ترك انطباع واضح لدى القارئ بالبقاء على التمسك بالعادات الدينية والأحكام الشرعية وعدم الانحراف باتجاه الأحكام السلطانية، مبعداً عن نفسه شبهة الأخذ بالبدع الحادثة، ومحافظاً على انتسابه إلى أسرة القضاء المالكي.

قيام الدولة وأطوارها

يتحصّل من ما جاء في مواضع متفرقة من المقدمة لدى معالجة ابن خلدون لشؤون الدولة، أن هذا الكيان السياسي لا يقوم إلا في الحضر، بحسب طبيعة تعريف المؤلف لكل من البدو والحضر وتفريقه بينهما في مناحي الحياة المختلفة، على نحو ما أشرنا إلى أهمه في خصائص كل منهما.

وتشير مناقشات عبد الرحمن وملاحظاته المتصلة بالحكم إلى أنه - على نحو ما سيتضح أكثر - يفرّق بين الرئاسة والملك، حيث يعدّ الأولى نوعاً من السؤدد يجعل صاحبه متبوعاً ، دون أن يكون له القهر في أحكامه على أتباعه. أما الملك - عنده - فهو التغلّب والحكم بالقهر.

ولتوسيع قاعدة الأسس الخلدونية المعتمدة في نظرته التفسيرية لوجود الدولة، سنعمد إلى استجماع أهم خصائص العصبية التي قرّرها أبو زيد في مواضع متناثرة، ثم نفعل مثل هذا في استجماع أهم خصائص الملك.

خصائص العصبية:

رأينا الأهمية البالغة التي تتمتع بها العصبية عند ابن خلدون، والمدى الذي بلغه في ردّ غير قليل من العوامل المؤثرة في حركة المجتمع إليها؛ ولكي لا تبقى هذه المسألة منطوية على الغموض الذي اتسمت بمقادير متفاوتة منه في كتابات كثيرة تناولت المقدمة ومؤلفها، فإننا نعدّ هنا أهم تلك الخصائص:

- العصبية نتيجة لصلات الرحم والولاء والتحالف فالدين بين عصابة من الناس أو أكثر، وهي أقوى بين البدو منها بين الحضر، لقيامها على تلك العناصر الثلاثة. وتضعف في الحضر لانعدام صلة النسب الدموي، وإمكان تغيّر الولاء والتحالف بحسب الظروف والملابسات المختلفة في المجتمع الحضري.
- تختلف شدة العصبية بين أحياء البدو أنفسهم، فتكون أكثر ربطاً والتحاماً في الناس الذين هم عصابة واحدة بسبب اقتراب النسب، وتضعف بصورة متدرّجة بين المشتركين في النسب العام.
- قوة العصبية تحدّد بقاء الرياسة في أهل الغلب، فماتزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع إلى فرع منهم، ولا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه.
- الرياسة لا بدّ أن تكون موروثة عن مستحقها الذي أخذها بتغلّب العصبية، وقد يتشرّف كثير من الرؤساء على القبائل والعصائب إلى أنساب يلهجون بها، إما لخصوصية فضيلة أو ذكر؛ ولهذا عواقب قد لا تكون محمودة.
- الشرف بالأصالة والحقيقة هو لأصل العصبية، فإذا اصطنع أهل العصبية قوماً من غير نسبهم أو استرقّوا العُبدان والموالي والتحموا بهم، ضرب معهم هؤلاء بنسبهم في تلك العصبية، وحصل لهم من الانتظام فيها مساهمة في نسبها.

ـ نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء.

ـ الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك، وهو أمر زائد على الرياسة. فالرياسة سؤدد وصاحبها متبوع، وليس له على أتباعه قهرٌ في أحكامه. أما الملك فهو التغلّب والحكم بالقهر، وصاحب العصبية إذا بلغ رتبة طلب ما فوقها؛ لأن ذلك مطلوب النفس. وكلما حصل التغلّب بالعصبية على قوم، طلبت بطبعها التغلّب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها.

ـ طول مدة الملك تجعل الرضوخ له يقوم مقام العقائد الإيمانية، فتدعم روابط الدين رابطة النسب، وتشترك معها في تقوية العصبية.

هذه أهم الحدود التي وضعها أبو زيد للعصبية، والأوصاف التي خلعها عليها، من خلال ما رآه في مجريات أحداث عصره وتفسيراته الخاصة. وهي تشير إلى ارتكابه أكثر من مغالطة، أو وقوعه ضحية أكثر من سوء فهم لما ذكرناه من طرحَي أفلاطون وأرسطو لمفهومي صلة الرحم والصداقة أو الولاء والتحالف، على أكثر من مستوى.

فقد ظنّ دون تسويغ ملزِمٍ ـ أن رابطة الدم أقوى من رابطتي الولاء والتحالف، مديراً ظهره لما كان يجري في العالم من الأحلاف والاتفاقات الدولية وقيام الدول القوية، والتخلّي عن روابط الدم التي أقرّ ابن خلدون نفسه أنها بدأت تضعف في الحواضر من البلدان والأمصار، حتى اقتسمها أهل النسب مع مَن اتخذوه من العُبدان والموالي.

ووقع في التناقض حينما حذّر بعض الرؤساء والكبار من ادعاء الانتساب إلى بعض العصائب القديمة، وعدّ ذلك من الأمور التي تتكشف ولا تحمد عقباها، ثم أقرّ أن العبدان والموالي إذا التحموا في أهل عصبية ضربوا معهم بنسبهم في تلك العصبية، ولا مسوّغ لتفريقه إلا موقف المنتسَب إليه الذي قد يكون تحت

التراب بعد ما حدّده من عمر قصير له.

وأخطأ حينما أصدر حكمه القاطع بأن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء، لأن هذا يعارض ما جاء في ملاحظتنا السابقة من تأكيده حفظ الانتساب، إضافة إلى أنه يعني أن العصبيات لا تدوم زمناً طويلاً فتكون ـ بهذا ـ أمراً عارضاً في قيام الدولة لا عاملاً مؤكدَ الوجود في قيامها، خلافاً لما قرّره من شرط وجود العصبية في أصل قيام الدولة، بل وجودها لنجاح الدعوة الدينية.

وسوف نرى أن ابن خلدون قد وقع في هذا الغلط نتيجة قرار آخر اتخذه، يتعلّق بعمر الدولة الذي كنا قد أشرنا إلى أنه قد حدّده بثلاثة أجيال أي بمئة وعشرين عاماً، فقد ظنّ أن الانتساب يواكب ذلك ثم ينتهي بعد انحلال الدولة جيلاً وينتهي.

وغلط ابن خلدون حينما أسس الملك على التغلّب والحكم بالقهر، فكأنما هو لم يسمع بما يجري في العالم من حوله من انتشار سيادة القانون وقيام الحكومات الديمقراطية وما وقع تحت يديه من كتابات السابقين عن الحرية والعدالة وتحقيق مصالح الشعوب وترسيخ الدساتير الناظمة المقيِّدة وانحسار سلطة الحكومات الإمبراطورية عن مناطق سيطرتها.

وغلط أبو زيد أيضاً حينما جعل صاحب الملك مدفوعاً إلى القهر بحجة أنه مطلوب النفس، فجعل من السلوك السياسي نتيجة لرغبة في النفس، لا تؤكدها بحوث تجريبية جازمة ولا تعترف بها الأوضاع السياسية، بل تقوم على نظرة تعليلية جبرية ترى أن النفس ذات تكوين غير قابل للتعديل أو التغير وأنها تطلب الملك، والملك يطلب التغلّب الذي يقوم على العصبية.

وغلط أبو زيد أيضاً حينما جعل من طبيعة العصبية أن تطلب التغلّب على أهل

العصبيات الأخرى، إذ لم يحسب حساب السلام والتآخي والتفاهم والتحالفات بين العصبيات، وافترض أن الحال الأكثر شيوعاً - إن لم تكن الوحيدة - هي حالة العداء بين العصبيات، وهذا تصور لا تدعمه الأحداث التي كانت ومازال تجري عبر الأحقاب التاريخية المتوالية.

هكذا يبدو ابن خلدون وقد أعياه ضبط تعبير العصبية - كما هو شأن تعابير أخرى - فأورد له مضامين متعددة، لا تتصف بوحدة المعيار أو التصنيف أو الوصف الإجرائي. بل إنه تجاوز ذلك إلى سلب العصبية تحديدها الاجتماعي الموصوف، حينما جعلها نوعاً غامضاً من «المزاج» القائم على عدم تكافؤ العناصر المادية - على هدي ما شاع في الكيمياء القديمة التي رفضها من أفكار - فوصفها بقوله: «إن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج للمتكوّن، والمزاج في المتكوّن لا يصلح إذا تكافأت العناصر، فلا بدّ من غلبة أحدها، وإلا لم يتمّ التكوين. فهذا هو سرّاشتراط الغلب في العصبية، ومنه تعيّن استمرار الرياسة في النصاب المخصوص بها»(٦).

يضاف إلى ذلك أن إطلاق النسب - الداخل في العصبية - عنده غير محدّد المفهوم ولا محدود الشمول، على نحو دقيق؛ بل إنه وقع ضحية ضعفه في المنطق إذ قرر قائلاً(٧): «المقصود في العصبية من المدافعة والمغالبة إنما يتمّ بالنسب، لأجل التناصر في ذوي الأرحام والقربى، والتخاذل في الأجانب والبعداء كما قدّمناه. والولاية والمخالطة بالرق أو بالحلف تتنزل منزلة ذلك؛ لأن أمر النسب وإن كان طبيعياً فإنما هو وهمي، والمعنى الذي كان به الالتحام هو العشرة والمدافعة وطول الممارسة والصحبة بالمربى والرضاع وسائر أحوال الموت والحياة؛

---

(٦) مقدمة ابن خلدون، ص٥٣٩ وتاليتها.

(٧) المصدر نفسه، ص٥٦٨.

وإذا حصل الالتحام بذلك جاءت النعرة والتناصر».

فأبو زيد يرتكب ـ للمزاوجة بين أطروحتي أفلاطون وأرسطو ـ ثلاث مخالفات منهجية، تتمثّل الأولى في اعتباره ضرورة «التلازم» بين وجود ذوي الأرحام في «التناصر» بينهم، وكأن ذلك نتيجة لازمة عن صلة الجسد أو الدم أو الرحم، وليس باعتبار التناصر سلوكاً إنسانياً مشكّلاً يخضع للعقل ولاعتبارات اجتماعية وثقافيةكثيرة؛ ومثل هذا اعتباره ضرورة «التلازم» في «التخاذل» في الأجانب والبُعداء.

وغلطه المنطقي الثاني مساواته «الجسدي» بـ«التعاقدي» إذ قال إن الولاية والمخالطة بالرّق أو بالحلف تتنزل منزلة النسب الدموي، فساوى بين المعنوي والمادي، ولا مسوّغ لذلك إلا عدم تفريقه بين ماهيّتيهما والحدود الفاصلة بين هذين المفهومين وشمولهما.

وثالث أغلاطه المنطقية قراره الارتجالي المتمثل في قوله: إن «أمر النسب هذا وإن كان طبيعياً فإنما هو وهمي». فقد ساوى بين «الاعتباري» و«الوهمي»، والأول اصطلاحي يتمّ تحديده بحسب اتفاق تعريف المضمون، فهو واقعي غير حسّي كالمفاهيم والتعريفات الرياضية؛ بينما الثاني يترك للظنّ والمخيّلة والوهم لدى كل شخص، وليس من الضروري أن يوجد في الواقع ـ علاوة على عدم وجوده في الحسّ ـ كظنّ حملِ الأرض بين قرنَي ثور أو تخيّل وجود أسد بجناحين أو توهّم ظلّ الرجل عفريتاً وركوب الشيطان غولاً.

خصائص الملك:

نتابع الآن بيان أهم الخصائص التي ذكرها أبو زيد للملك، بغية الدخول في

إيضاح المرامي التي قصدها في حديثه عن الدول وأطوارها. ويمكن إجمال أهم تلك الخصائص في الأمور الآتية:

- الملك هو التغلّب والحكم بالقهر، وهو ملذوذ تطلبه النفس، فهو طبيعي للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع، ويحصل بالعصبية.
- الملك غاية للعصبية، والسياسة والملك كفالةٌ للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم، كما هو مراعاة لمصالح الناس على نحو ما تقضي به الشرائع الدينية.
- يتسع ملك الأمة الوحشية أكثر من غير الوحشية، لأنها أقدر على التغلّب والاستبداد واستعباد الطوائف، وقدرتهم على محاربة سواهم من الأمم، فيتنزلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العُجم. فلا يقتصرون على ملَكَة قطرهم وما جاورهم من البلاد، ولا يقفون عند حدود أفقهم، بل يطفرون إلى الأقاليم البعيدة ويتغلبون على الأمم النائية.
- إذا ذهب الملك عن بعض الشعوب من أمة، فلا بدّ من عودته إلى شعب آخر منها، مادامت لهم العصبية موفورة، وسورة غلبهم من الكاسر محفوظة، وشارتهم في الغلب معلومة.
- دخول أمة في ملك آخر غير ملكها يجعلها تقلّد الغالب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، فيسرع إلى الأمة المغلوبةِ الفناءُ.
- إذا استقرّت الدولة وتوارث أهل النصاب المخصوص الملكَ واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة، نسيت النفوس شأن الأولية من العصبية، ورسخ في العقائد انقياد الناس لهم والتسليم بوجودهم، فيخفّ اعتماد الملك على العصبية من الدم، وتنزل العقائد الإيمانية منزلة النسب فتقوم مقامها من العصبية.

- إن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد، لأن من طبيعة الإنسان سعيه نحو الغلبة، وخلق التألّه في طباع البشر يأتي مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم بالكلّ.
- إن من طبيعة الملك الترف، إذ تصير النوافل من رقيق العيش وزينته عوائد ضرورية، فيلزم عنها تكثير الطعام والملابس والفرش والآنية، والتفاخر في أكل الطيّب ولبس الأنيق واقتناء حيوانات الركوب.
- إن من طبيعة الملكِ الدعةَ والسكون، وتحصيل الثمرات من المباني والمساكن والملابس وغرس الرياض، والاستمتاع بأحوال الدنيا وإيثار الراحة على المتاعب.
- حينما يصل الملك إلى الأوضاع السابقة، يغدو مصدر خطر على أصحابه من الأعداء والحاسدين والطامعين، ويذهب ضحية ما وصل إليه من رقي مادي ومعنوي، ويسقط بيد عصابة متوحشة تسمو إلى الملك.

لا نحتاج بعد الذي قلناه من ملاحظات، ينطبق أكثرها على تصورات ابن خلدون بالنسبة لخصائص الملك، إلى عودة تأكيدية على الجانب الشخصي في كلام الرجل، الذي يعبر عن رؤيته الخاصة وتفسيراته لحركة تغيّر الحكّام والسلطة المسيطرة، تبعاً لما كان يراه من أحداث أو سمع به في البلاد التي انتشر فيها المسلمون، وطالعه في كتب أسلافه من المؤرخين الذين أخذ عنهم أو استغنى بما بين يديه؛ فلقد كان يروي تاريخ تداول السلطة بين أقطاب القوى المتصارعة.

قيام الدولة:

يتحصّل من ما جاء في المقدمة في مواضع معالجة ابن خلدون لشؤون الدولة،

أن هذا الكيان السياسي لا يقوم إلا في الحضر، بحسب طبيعة تعريفه لكل من البدو والحضر وتفريقه بينهما في مناحي الحياة المختلفة.

وتشير مناقشات ابن خلدون وملاحظاته المتصلة بالحكم، إلى أنه ـ كما ذكرنا ـ يفرّق بين الرئاسة والملك، حيث يعدّ الأولى نوعاً من السؤدد الذي يجعل صاحبه متبوعاً، ودون أن يكون له القهر في أحكامه على أتباعه. أما الملك ـ عنده ـ فهو التغلّب والحكم بالقهر.

وواحد من أهم التداخلات التي ينطوي عليها تصوّر ابن خلدون لقيام الدول، يتمثل في أن الرجل قد صرّح أن «الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك» بعد قراره أن الملك لا يكون إلا بالقهر والغلبة وأنّ«صاحب العصبية إذا بلغ رتبة طلب ما فوقها». ثم صرّح أنّ القهر والغلبة يؤديان إلى حصول المذلّة للقبيل والانقياد إلى من سواهم، وعدّ ذلك من أسباب الملك.

فهذا التصوّر الشخصي يشير إلى أن المؤلف لم يفرّق ـ فعلاً ـ بين المراحل المختلفة والمتعدّدة الممكنة لطبيعة العلاقات التي تقوم بين الحاكم والمحكوم، وأنه لم ينتبه إلى الأسس التي تقوم عليها المصالح المشتركة في المدينة، وبقي رهين نظرته الضيّقة التي قالت إن لحمة الدم والنسب أقوى من الروابط الأخرى، وهي وحدها القادرة على البقاء، رغم تصريحه الكتابي بغير هذا؛ إذ أقرّ أن تغيير الولاء والتحالف والمذهب الديني عواملُ تفريق.

ويشير كلام أبي زيد عن قيام الدولة نتيجة حصول الملك، إلى أنها لا تتصل عنده بقيام المؤسسات الاجتماعية الكبرى وحاجة الناس إلى وجود الأنظمة، حتى لتبدو الدولة كياناً عفوياً يولد بظهور الملك الذي هو غاية العصبية. وهذا غلط ناشئ عن توهّم أبي زيد أن قيام الدولة لا يكون غرضاً في نفسه لتحقيق غاية

اجتماعية، أي أنه لا يمكن أن يتمّ عن طريق الرئاسة.

فمؤلفنا لم ينظر إلى «السيادة» من خلال إطارها التعاقدي بين الحاكم والمحكوم - هذا الأساس الذي طرحه المفكرون الإغريق والرومان - والذي لا يعتريه التغيير بتغيّر الحكومة؛ بل رآها نتيجة الاستيلاء على السلطان والغلب، أو قياماً بتطبيق أحكام سلطانية جديدة من عصابة غالبة انتزعت ملكاً ضعيفاً وألغت أحكاماً سلطانية سابقة.

كما إنه توهّم أنّ«الملك منصب طبيعي للإنسان»(٨) على نحو يناقض ما صرّح به من أن الرئاسة هي التي تجعل صاحبها متبوعاً، وأن الملك يشترط وجود القهر على الأتباع، الأمر الذي يعني - بحسب تدرّجه - أن الرئاسة التي هي طبيعية تحصل نتيجة لحصول الاجتماع، فهي توجد قبل الملك الذي هو لاحق على حصول القهر بعد حصول الاجتماع، فالملك متأخر والرئاسة سابقة في الاجتماع الإنساني؛ وهذا يعني أن الملك منصب حاجّي أو كمالي - حسب تعبير أبي زيد - وليس طبيعياً كما صرّح.

كما يشير تصور ابن خلدون إلى أنه لم ينظر إلى مبدأ إنفاذ المصالح المشتركة في المدينة، الذي يعني أن المؤسسات الحكومية هي أجهزة بيد الدولة تحقّق غايات الاجتماع الإنساني، وليست ملكاً شخصياً أو أدوات لتحقيق مكاسب فرد دون آخر، وبقي رهين نظرته الضيقة التي ترى أن لحمة النسب أقوى من الروابط الأخرى، وهي وحدها القادرة على البقاء وإن كان قد حشر معها في العصبية غيرها.

إذ لا يحتاج الباحث إلى كثير تفتيش لكي يدلّل على خطأ هذا التصور

---

(٨) المصدر نفسه، ص٥٧٣.

الخلدوني، في عصر كانت فيه القبائل ـ التي زعم المؤلف وجود العصبيات بينها ـ قد بدأت تتوسّع بالانتساب والموالاة والمصاهرة والتحالف والاتفاق والمهادنة، وتتباعد لحمة النسب بين الناس، وتنتشر الأفخاذ والأحياء القليلة بين الأعداد الكثيرة في مشارق الأرض ومغاربها حتى ضاعت رابطة النسب الدموي، واقتربت من الزوال إلا قليلاً في بعض الحواضر المعزولة.

ولذا فإن أكثر ما قاله ابن خلدون عن العمران البدوي ـ في مقابل الدولة الحضرية ـ يعتبر من صنع خياله، وهو ليس أكثر من صياغته الشخصية لما فهمه من قراءة أخبار الأسلاف في الكتب، التي كان أغلبها يأتي على إيراد شذرات مجتزأة متفرقة عن حياة الأقدمين وأيامهم، وغالباً ما يقف عند حدود حكاية بعض الحوادث الكبرى (الأيام) التي انتقلت أخبارها.

وكلام عبد الرحمن عن فساد العلاقات بين الحضر لا يقوم ـ هو الآخر ـ على استقراء الأوضاع ومضاهاة الأحداث والأحوال بالدرجة الأولى، بل ينطلق من شعوره بالانجذاب إلى صورة الماضي الذي آمن أنه حفل بالأمجاد الكثيرة، التي زالت تدرّجاً بانتشار العرب والبربر والأتراك والفرس في البلدان والأقطار، فتساقط السؤدد والمجد الإسلاميان اللذان مافتئ أبو زيد يطلبهما.

وهذا ما يضع يدنا على واحدة من الخصائص الواضحة لتعليقات ابن خلدون، أعني نظرته الدائمة إلى الماضي بسبب تخصصه التاريخي واهتمامه بالتأريخ، الذي قرر أن الدولة تزول بعد مئة وعشرين سنة دون أي محاولة بحثية إصلاحية لاقتراح ما يطيل عمرها.

ويبدو أن هذا الأمر هو الذي أدى ـ في الوقت نفسه ـ إلى الحؤول دون استشرافه المستقبل أو تفاعله مع الأحداث الراهنة، كما هي الحال بالنسبة

للمفكر الاجتماعي أو الفيلسوف الذي يجهد إلى تقديم نموذج قابل للتطبيق يؤدي إلى رفع مستوى العلاقات بين أفراد المجتمع وتهذيبها وصقلها، وتغيير أطواره ومدّ عمر الدولة والحفاظ على مكاسبها.

ولم يقف عبد الرحمن عند هذه الحدود، بل انشغل بالماضي حتى لم يدخر وسعاً في التشجيع على العودة إليه، وخاف من المستقبل حتى زاد في التخويف من منجزات التحضر واختلاط الشعوب، وعدّ ذلك ـ على نحو مغلوط ـ إيذاناً بزوال الحضارة؛ وهذا ما سيتضح أكثر من خلال استعراض نظرته للأطوار التي تمرّ فيها الدولة.

أطوار الدولة:

رأى ابن خلدون أن مبنى المُلك على أساسين، لا بدّ منهما: فالأول الشوكة والعصبية، وهو المعبّر عنه بالجُند. والثاني المال، الذي هو قوام أولئك الجند، وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال؛ وأضاف إلى ذلك بعض العوامل الأخرى، وحكم بأن الخلل إذا طرق الدولة، طرقها في ذينك الأساسين(٩).

فابن خلدون ينطلق من اعتباره أن تمهيد الدولة وتأسيسها إنما يكون بالعصبية، وإنه لا بدّمن عصبية كبرى جامعة للعصائب، مستتبعة لها، وهي عصبية صاحب الدولة الخاصة من عشيرة وقبيلة. فإذا جاءت الدولةَ طبيعةُ المُلك من الترف، وجدع أنوف العصبية، كان أول ما يجدع أنوف عشيرته وذوي قرباه المقاسمين له في اسم الملك. وتفسد عصبية الدولة منهم، وهي العصبية الكبرى، التي كانت تجمع العصائب وتستتبعها، فتنحلّ عروتها وتضعف شكيمتها،

(٩) المصدر نفسه، ص٧٥٥.

وتستبدل بها البطانة من موالي النعمة وصنائع الإحسان، وتتخذ منهم عصبية، إلا أنها ليست مثل تلك الشدة الشكيمية، لفقدان الرحم والقرابة منها(١٠).

وقد عدّ ابن خلدون للدول خمسة أطوار تمرّ فيها، وتلخّص مسيرتها من بداية النشوء إلى الزوال، وهي تتابع على النحو الذي وصفه من خلال مناقشته الخطوط الرئيسة لكل طور، بعد أن قال: «وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار». ووضع لكل طور من الخمسة خصائص وعلامات، على النحو الآتي(١١):

- الطور الأول: الظفر بالبغية وقيام الملك

طور الظفر بالبغية، وغلب المدافع والممانع، والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها. فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب، وهي لم تزل بعد بحالها.

- الطور الثاني: الاستبداد والانفراد بالملك

طور الاستبداد عن قومه والانفراد دونهم بالملك، وكبحهم عن التطاول والمشاركة. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيّاً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي، والاستكثار من ذلك لجدع أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه الضاربين في الملك بسهمه. فهو يدافعهم عن الأمر ويصدّهم عن موارده، ويردهم على أعقابهم أن يخلصوا إليه، حتى يقرّ

---

(١٠) المصدر نفسه، ص٧٥٥ وتاليتها.

(١١) المصدر نفسه، ص٥٥٣ ومابعدها.

الأمر في نصابه ويفرد أهل بيته بما يبني من مجده، فيعاني من مدافعتهم ومغالبتهم مثل ما عاناه الأولون في طلب الأمر أو أشدّ، لأن الأوّلين دافعوا الأجانب، فكان ظهراؤهم على مدافعتهم أهل العصبية بأجملهم، وهذا يدافع الأقارب لا يظاهره على مدافعتهم إلا الأقلّ من الأباعد، فيركب صعباً من الأمر.

ـ الطور الثالث: الفراغ والدعة

طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك، من ما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال، وتخليد الآثار وبُعد الصيت، فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات والقصد فيها، وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة، وإجازة الوفود من أشراف الأمم ووجوه القبائل، وبثّ المعروف من أهله. هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في أحوالهم بالمال والجاه، واعتراض جنوده وإدرار أرزاقهم وإنصافهم في أعطياتهم. فيباهي بهم الدول المسالمة، ويرهب الدول المحاربة.

ـ الطور الرابع: القنوع والمسالمة

طور القنوع والمسالمة. يكون صاحب الدولة فيه قانعاً بما بنى أوّلوه، سِلماً لأنظاره من الملوك وأقتاله، مقلّداً للماضين من سلفه فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء، ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره، وأنهم أبصر بما بنوا من مجده.

ـ الطور الخامس: الإسراف والتبذير

طور الإسراف والتبذير. يكون صاحب الدولة فيه متلفاً لما جمع أوّلوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه، واصطناع إخوان

السوء وخضراء الدمن وتقليدهم عظيمات الأمور، التي لا يستقلون بحملها ولا يعرفون ما يأتون وما يذرون منها، مستفسداً لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه، حتى يصطنعوا عليه ويتخاذلوا عن نصرته، مضيّعاً من جنده بما أنفق من أعطياتهم في شهواته وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقّده، فيكون مخرّباً لما كان سلفه يؤسسون وهادماً لما كانوا يبنون. وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم، ويستولي عليها المرض المزمن، الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض.

وتشير مواضع أخرى إلى أن هذه الأطوار التي عدّدها ابن خلدون للدولة، ليست هي التصور الحاسم عند مؤلفنا، بل إنه يغيّر رأيه ويورد تقسيماً آخر، معتمداً على معيار رباعي، إذ يربط عمر الدولة بعمر الشخص الإنساني على مرّ أجيال محددّة.

حساب أعمار الدول:

ذهب ابن خلدون إلى المقابلة بين حياة الإنسان بمراحلها الثلاث: النشوء والنضج والهرم، وحياة المجتمع في دولة المدينة؛ فأفاد أن متوسط العمر الطبيعي للأشخاص ـ على ما زعم الأطباء والمنجّمون واختلاف القرانات ورأيه ـ أربعون سنة. أما أعمار الدول، وإن كانت تختلف بحسب القرانات، إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، مائة وعشرين سنة. والجيل هو عمر شخص واحد من العمر المتوسط، فيكون أربعين سنة، الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته(١٢).

(١٢) المصدر نفسه، ص٥٤٥ ومابعدها.

وقد عمد إلى تسويغ موقفه هذا ـ الذي لا يقوم على وقائع تجريبية أو معطيات إحصائية ـ قائلاً: وإنما قلنا إن عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال، لأنّ:

ـ الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحّشها، من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلاتزال بذلك سورة العصبية محفوفة فيهم، فحدّهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون.

ـ الجيل الثاني تحوّل حالهم بالمُلك والترفّه، من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل السابقين عن السعي فيه، ومن عزّ الاستطالة إلى ذلّ الاستكانة. فتتكسرسورة العصبية بعض الشيء، وتؤنس منهم المهانة والخضوع، ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم، وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومراميهم في المدافعة والحماية، فلا يسعهم ترك ذلك بالكليّة وإن ذهب منه ما ذهب، ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول أو على ظنّ من وجودها فيهم.

ـ الجيل الثالث ينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العزّ والعصبية، بما هم فيه من ملكة القهر. ويبلغ فيهم الترف غايته تبنّكوه من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم. فإذا جاء المطالب لهم، لم يقاوموا مدافعته، فيحتاج صاحب الدولة حينئذٍ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء، حتى يأذن الله بانقراضها، فتذهب الدولة بما حملت.

ويخلص ابن خلدون إلى نتيجة يسمّيها «قانوناً» يجب الأخذ به في تحديد أعمار المجتمعات أو الدول، فيقول: «فهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص، من التزيّد إلى سنّ الوقوف، ثم إلى سنّ الرجوع. ولهذا يجري على ألسنة الناس، في المشهور، أن عمر الدولة مائة سنة. وهذا معناه، فاعتبره، واتخذ منه قانوناً يصحّح لك عدد الآباء في عمود النسب الذي تريده»(١٣).

ولا حاجة للباحث إلى كثير تفتيش ليدرك أن هذه الوجهة من النظر، التي طرحها أبو زيد لا تعدو أن تكون رأياً شخصياً لا يمثل أي ظاهرة من ظواهر «الاستقراء» الذي يرقى ليصبح قاعدة أو «قانوناً» بحسب تعبير الكاتب، ولاسيما إذا تمّت مقابلة هذا بأعمار الإمبراطوريات التي ملأت أخبارها التاريخ، من ما يجب أن يكون ابن خلدون قد عرف بعضه، زيادة على ما كان في حياته وبعده.

خصائص الدول:

لا بدّ لنا بعد عرض التصورين اللذين رأى من خلالهما ابن خلدون أطوار الدول وعمرها، من استعراض ما حدّده مؤرخنا من خصائص مشتركة خلعها على الدول عامة، كما لاحظها من خلال تعليقاته الشخصية؛ وأهمها الأمور الآتية:

ـ الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين، إما من نبوّة أو دعوة حق.

ـ الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على العصبية التي كانت لها من عددها.

---

(١٣) المصدر نفسه، ص٥٤٧.

ـ كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها.

ـ عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها يكون على نسبة القائمين بها في القلّة والكثرة.

ـ الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تستحكم فيها دولة.

ـ الدولة المتقدمة في التحضر هدف للطامعين في الاستيلاء عليها، وتشكل لقمة سائغة لمن يملكون قوة الغلبة وانتزاع السلطان.

ـ عمر الدولة من قيامها حتى انحلالها لا يجاوز أعمار ثلاثة أجيال، تقدر بنحو مئة وعشرين سنة.

فالنظرة الفاحصة إلى هذه الخصائص وما يتصل بها من تعليقات، تشير إلى ارتكاب ابن خلدون عدداًمن الأغلاط المنهجيةوضعها في صيغ وعبارات تتسم بالقطع والجزم، بينما هي أحكام ناشئة عن ملاحظات شخصية إذا صدقت على حالة أو دولة قد لا تصدق على أخرى، ولو كان المقصود بها دول المشرق والمغرب التي بلغها الإسلام أو جيوشه.

فهو يرى أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين، إما من نبوّة أو دعوة حق. وهذا أمر تنفيه تواريخ الأمم الكثيرة والدول المتعددة، إذ يذكر لنا التاريخ العام نماذج عديدة من دول قوية قامت على القهر والغلبة، كما ذكر أبو زيد نفسه، بعيداً عن كل دعوة حق أو دين، باستخدامها البطش والقتل والسيطرة، معتمدة على لفيف من روابط العصبية المتصلة بالتحالفات والولاء، وحروب تيمورلنك الاستيلائية ـ الذي قابله أبو زيد ـ أقرب الأمثلة التي تجاهلها على ذلك.

وقوله إن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها، يمثل نظرة سطحية ساذجة إلى طبيعة الحكم والتخصصات العديدة في الدولة، ويقطع بأن

عبد الرحمن لم يكن قد اطلع على نماذج أخرى للدولة غير تلك التي عرفها للعرب والبربر في بعض الأمصار التي سكن فيها، خلال موجة مديدة من الاضطرابات السياسية ذات المنشأ الديني، على نحو ما فنّدنا هذا الزعم في موضع سابق من كتابنا.

فالرجل لم يفطن إلى تفاضل الدول في القوة الصناعية التي تملكها، ولا التجهيزات والمعدات العسكرية والأسلحة، ولا طرق القتال وأساليبه وما يقوم عليه من المناورات والتدريبات من أدوار في تقليص الاعتماد على الأفراد الذين تناقصت الحاجة إليهم على نحو مطّرد خلال مراحل التقدم المختلفة.

ولم ينظر إلى ما لدى الدولة من مخزونات المواد الغذائية، ومصادر قابلة للتحويل في المجهود العسكري أثناء الحرب، ولا أي معطيات أخرى مما جاءت أخبارها في تواريخ الأمم؛ وتحدث عن قيام الدول وزوالها كأنما يتحدث عن غابة ملأى بالحيوانات العزلاء التي لا سلاح بيدها إلا قوتها الفردية واجتماعها العددي.

ووقع عبد الرحمن ضحية التعارض القائم بين تصوّره الديني والواقع السياسي القائم، حينما قرّر أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تستحكم فيها دولة.

فهذا القرار مستمدٌ من واقع الشعوب المسلمة العربية والبربرية والتركية والفارسية وغيرها آنذاك، ويتناقض مع قرار سابق له جعل فيه الدين - الذي يمكن أن ينزل منزلة العصبية بين هذه الشعوب - عاملاً فاعلاً في قيام الدولة وتقويتها واستمرارها حتى استغنائها عن عصبية النسب.

الفصل الثاني
وصف الظواهر الاجتماعية

تتصف الآراء العملية التي ساقها ابن خلدون في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي يمرّ بها المجتمع، بغير قليل من العمق واعتمادها على الملاحظة للوقائع الراهنة. وقد قال بوجود قوى اجتماعية مؤثرة تدفع الأحداث الكبرى إلى التحقق، تبعاً لعدد من الشروط المختلطة، فتؤدي إلى نتائج يمكن توقّعها أحياناً بصورة مسبقة.

وقد عدّ ابن خلدون معرفتنا بأحوال المجتمعات الماضية عاملاً هاماً في تكوين قدرتنا على فهم ما يجري من أحداث اجتماعية، كما أنها قد تساهم في وضع حلول للمشكلات أو في التغلّب على الأوضاع الطارئة الناتجة عن ظروف مشابهة لدى الأمم الأخرى، أو في فترة سالفة من تاريخ الأمّة الواحدة.

إلا أنه يمكن أن نتتبع في أطروحات ابن خلدون عدداً من «المذاهب» المنهجية المتعارضة أحياناً، في تسويغ آرائه التي يقول بها، أو تفسيراته التي يقدّمها للأحداث، أو ما يعدّه في مقام تحليل بعض الظواهر الاجتماعية، مما سنعرض له في عدد من المسائل.

ولا بدّ ـ من جهة ثانية ـ أن نشير إلى أن النقد الذي وجهه ابن خلدون للمؤرخين بسبب إيرادهم الخرافات الساذجة والأخبار المغلوطة والحكايات الشعبية دون تحقيق، وغير ذلك من انتقادات تمسّ مضمون الخبر والمصادر

المعتمدة، إنما يبدو أنه ينطبق على كتاب «العبر» بما في ذلك «المقدمة» التي حشيت بعض فصولها بمواد سردية مجرّدة عن أي تحقيق في أغلب مواضعها.

فقد قال أبو زيد ـ مثلاً ـ عن ما عرض للمؤرخين الأسلاف من «المغالط والأوهام» حسب تسميته: «وقد نجد الكافة من أهل العصر إذا أفاضوا في الحديث عن عساكر الدول التي لعهدهم أو قريباً منه، وتفاوضوا في الأخبار عن جيوش المسلمين أو النصارى، أو أخذوا في إحصاء أموال الجبايات وخراج السلطان ونفقات المترفين وبضائع الأغنياء الموسرين، توغّلوا في العدد، وتجاوزوا حدود العوائد، وطاوعوا وسواس الإغراب ..

وما ذلك إلا لولوع النفس بالغرائب، وسهولة التجاوز على اللسان، والغفلة على المتعقب والمنتقد، حتى لا يحاسب نفسه على خطأ ولا عمد، ولا يطالبها في الخبر بتوسط ولا عدالة، ولا يرجعها إلى بحث وتفتيش، فيرسل عنانه، ويسيم في مراتع الكذب لسانه»(١).

فإذا التمس الباحث المدقق المواضعَ المقابلة ما انتقده ابن خلدون، لم يجد كثير اختلاف في الطريقة، إن لم يكن ذلك في المسائل عينها؛ ومن ذلك ما أورده في «المقدمة» التي نحن بصدد دراستها من «أخبار» تمّ قبولها على أساس «السند» وليس «المضمون».

فقد أفاد عبد الرحمن ابن خلدون في حديثه عن المطلوب توافره لدى الباحث في «فن التاريخ» قائلاً: «فإذاً يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السيَر والأخلاق والعوائد والنحَل والمذاهب وسائر الأحوال؛ والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة

---

(١) مقدمة ابن خلدون، ص٢٩٤ وتاليتها.

ما بينه وبين الغائب من الوفاق، أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف؛ والقيام على أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث واقفاً على أصول كل خبر. وحينئذٍ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان، وإلا زيّفه واستغنى عنه»(٢).

فأهمّ ما يلفت النظر في هذا الكلام ما ذكره صاحبه من عرض المؤرخ «خبر المنقول» على ما عنده من «القواعد والأصول» للتمييز بين الصادق والكاذب أو بين المقبول والمردود.

ولو دققنا النظر في ما فعله ابن خلدون في مقدمته من فصول، لم نعثر على قواعد وأصول بالمعاني التي نلفيها لدى المشتغلين بالرياضيات أو المنطق أو النحو وغير ذلك من أنشطة ثقافية إنسانية.

والذي يلاحظ من فصول المقدمة الكثيرة التي عرضناها هو أن عناوينها قد أتت في صيغ تعليقات وإفادات واستنتاجات شخصية، شرحها المؤلف بصور مقتضبة غالباً، مع تقديمه إشارات لأحداث تاريخية تمثّلها في رأيه. وهذا يعني أن ما يقوله فيها هو بمثابة ترجيح احتمال ممكن في تفسير حادثة، أو حكم يصدر تجاه مسألة أو حادثة أو معلومة يقيّدها لتكون من ما يستحسن الانتباه إليه أو مراجعته، فلا يتجاوز ذلك إلى رتبة أن يغدو قاعدة أو أصلاً شاملاً.

وقد أشرنا في مواضع كثيرة من هذا الكتاب إلى أن ما يقوله المؤلف ـ في هذه المسألة أو تلك ـ لم يزد على كونه ملاحظات شخصية، سطحية أحياناً، حتى

---

(٢) المصدر نفسه، ص٣٢٠.

يشير بعضها إلى ما توهّمه في مسألة أو ما ظنّه صحيحاً في أمر معيّن؛ إذ أن قليلاً من التدقيق يظهر أن حكمه لم يكن صائباً أو أن الأمر لم يكن على شاكلة ما ذكر.

ولهذا يبدو أن دعوة ابن خلدون إلى وضع «القواعد والأصول» لم تتجاوز نطاق رفع الشعار، في أغلب المسائل التي تناولها بالبحث، أو الإشارة النظرية إلى فائدة تحقيق مثل هذا الشرط. فالأسلوب الذي اتبعه لا يزيد على أن يكون قد قبل بعض الأخبار (صدّق) أو رفضها (كذّب) انطلاقاً من موقف عقلي أو ثقافي، وليس اعتماداً على أي «وثائق» أو «وقائع» مادية.

وربما كان من أنصع الأمثلة على معالجاته ذلك قوله: «وأما الأخبار عن الواقعات فلا بدّ في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه؛ إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة. وإذا كان ذلك، فالقانون في تمييز الحق من الباطن بالإمكان والاستحالة: أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميّز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتدّ به وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك، كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب، بوجه برهاني لا مدخل فيه إلى الشك»(٣).

فابن خلدون ـ هنا ـ يخلط بين ثلاث مسائل متباينة، لا مجال للجمع بينها:

ـ المسألة الأولى: حديثه عن إمكان الوقوع؛ فالرجل يتوهّم أن ما كان وقوعه ممكناً، فإن وجوده ممكن أو حاصل. وهذا مبدأ منطقي صوري لا يصحّ في

---

(٣) المصدر نفسه، ص٣٣١.

إقامة التاريخ عليه، إذ لا يكفي لتصديق حدوث واقعة أو تقرير وجود قضية في الواقع العملي أن تكون قابلة للوقوع.

ـ المسألة الثانية: دعوته إلى التمييز بين ما هو طبيعي في العمران وما يلحقه من الأحوال لذاته، هي دعوة غير قابلة للتحقيق العملي. إذ أن تحديد ما هو طبيعي عنده يتمّ على أساس شكلي انتقائي، فهو يعتبر الاجتماع الإنساني ـ مثلاً ـ طبيعياً، ويعدّ قيام علاقة بين الحاكم والمحكوم على أساس من الظلم أمراً غير طبيعي، رغم قراره أن الظلم من طبائع النفس البشرية. فهذا الأمر يعني أن «الطبيعي» عنده ليس أكثر من «صفة» يطلقها على بعض أمور، وينفيها عن أمور أخرى، دون معيار ثابت، بل لو كانت متساوقة على نحو غير مكشوف.

ـ المسألة الثالثة: قوله بوجود وجه برهاني لا مدخل فيه إلى الشك، يتحصّل عن التمييز بين الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب؛ هو قول غير قابل للتحقيق. فالوجه البرهاني على الحادث التاريخي هو معرفة كيف تمّ وقوعه بمشاهدته أو بإمكان إعادة حدوثه أي بتكراره عيانياً؛ وهذه أشياء لا تتحقق في حوادث التاريخ، والذي يمكن تحقيقه هو أن نصدّق الرواية أو نكذّبها أو نعدّلها كما ذكر أبو زيد نفسه؛ وهذه مسائل تلعب فيها عوامل مؤثرة كثيرة.

فهذا كله يعني أن أخبار التاريخ المروية تقوم على الظن، وإطلاق الأحكام تجاهها هو مسألة قبول أو رفض، أي ذات أساس قيمي؛ الأمر الذي يعني أنها «أحكام معيارية» وليست «برهانية» لا مدخل فيها إلى «الشك» حسب تعبيره، الذي يجب أن لا يصدر عن مفكر عميق نفاذ البصيرة.

ويبدو لنا ـ من ناحية أخرى ـ أن ابن خلدون بقي في إطار التعريفات اللفظية، وخلط بين عدد من المفاهيم المتداعية، أي التي يدخل تعريف بعضها في تعريف بعضها الآخر، فيستدعي تحديد مفهوم كلٍ منها تحديداً لمفهوم ذاك الذي يقوم عليه أصلاً؛ وهذا يعني وقوع الباحث في «دور منطقي» هو أشبه بحلقة مفرغة.

فمعيار الصدق والكذب عند أبي زيد هو إمكان وقوع الحادثة، ومعيار وقوع الحادثة أو انتفاؤه هو معرفة من نأخذ عنه الخبر، ومعيار أخذ الخبر هو التمييز بين ممكن الوقوع ومستحيل الوقوع، باعتماد ما يعرفه المؤرخ من معطيات ذلك العصر وأحواله، التي هي ـ بدورها ـ أخبار ينطبق عليها ما ينطبق على سواها من إمكان التحقيق. وهكذا تعود المسألة كلها إلى موقف شخصي، يتمثّل في استعداد المؤرخ أو الباحث للتصديق أو التكذيب في كل حادثة على حدة.

فإذا تجاوزنا هذا الموقف إلى أسباب تصديق الخبر أو تكذيبه، رأينا أن أبرز العوامل المؤثرة في ذلك معلومات المؤرخ واتجاهه الفكري أو المذهبي. فمن كان جاهلاً في أمر من أمور العلم ـ كالكيمياء مثلاً ـ سوف يدفعه ذلك إلى تكذيب إمكان تحويل بعض المعادن إلى بعضها الآخر، كما فعل ابن خلدون. وانتماؤه الفكري الديني المصدّق دعوةَ المهدي السياسية في المغرب، هو ما جعله ينعت الفقهاء المخالفين بأنهم «ضعفة» الفقهاء، والأمثلة وفيرة في حلقات السلسلة.

ولذا فإننا سننتقل في ما يلي إلى تسليط الضوء على الجهد الخلدوني في المقدمة، من خلال رصد بعض القضايا ذات الصلة بعدد من الاتجاهات الفكرية التي تتلامح في هذا الأثر التاريخي الهام؛ آخذين بالاعتبار تلك الملاحظة الهامة التي أبداها «غاستون بوتول» أستاذ علم الاجتماع في كتاب له عن ابن خلدون.

فقد ذهب بوتول إلى أن محتويات فصول مقدمة ابن خلدون تشير إلى أن

مؤلفها «قليل المعرفة بالتاريخ القديم، وما لديه عنه من فكر مختلطٌ أحياناً بسذاجة الأقاصيص الشعبية (فهو يبلغ من السذاجة حداً يجعله يعزو بعض آثار الرومان إلى العمالقة، وغير ذلك) .. والسنن التي عبّر عنها مستنبطة أساساً من تاريخ إفريقية الشمالية .. ثم من تاريخ بلاد إسلامية أخرى، منذ الإسلام فقط على العموم؛ ومن شأن هذا الاعتبار تضييق عمومية تركيب مشروعه وتحديد مداه في الوقت نفسه»(٤).

الاتجاه الانتقائي:

تشير فصول المقدمة التي بين أيدينا إلى أن ابن خلدون مفكر انتقائي، يشترك في عدد من الخصائص مع الكثيرين من أولئك الذين أغنوا ثقافات المجتمعات الإنسانية المتعاقبة، ويقع ـ في الوقت نفسه ـ تحت كثير من النقود التي وجهها إلى المؤرخين والمفكرين السابقين.

فهو لم يدرس أي ظاهرة شاملة ضمن أطرها الاجتماعية الأساسية المتكاملة، كنشوء المؤسسات الاجتماعية أو مقوّمات السلطة أو أسس التشريع، وما هي العوامل المحددة في ذلك والمعوقات التي ترسّخ الشكل الذي تتخذه تلك الظواهر الاجتماعية، رغم إشاراته العابرة المتكررة إلى كثير من تلك المسائل بنسب متفاوتة من الإصابة والتوهّم.

وقد أتى على تناول ما ارتبط بالأحداث التي انتقاها لتوضيح بعض وجهات نظره، فاختار لذلك ما اعتبره أكثر دلالة في بيان ما ذهب إليه من أحكام، أو شرح ما فهمه من المسألة المطروحة.

---

(٤) ابن خلدون ـ فلسفته الاجتماعية، ص٣٠.

وهذا ينطبق على أهم ما أقام عليه نظرته إلى الحراك الاجتماعي، نعني رأيه في دور العصبية، وتأثيرها في قيام الدولة، إذ لم يخصص فصلاً لمعالجة العصبية في مفهومها وحدودها وخصائصها وعوامل وجودها، بل ترك ذلك مائعاً ـ على المستوى النظري ـ وأطلق استخدامها في مئات مواضع، وكأنها أطروحة واضحة بذاتها.

وقد أشرنا في الفصل السابق إلى أن العصبية قد تراوحت بين عدد من الأقطاب الاجتماعية، على مستوى التعريف بها، فدخلت فيها رابطة الدم أو القرابة وروابط الصداقة والولاء والتحالف والانتماء الحزبي والمذهب الديني والإيمان الميتافيزيقي، إضافة إلى روابط اقتصادية ومادية مشتركة أخرى.

ولا نعدم وجود روابط مختلطة يعدّها مؤرخنا من العصبية، في كل موضع استشفّ فيه نوعاً من الولاء أو الاستعداد لربط المصير الفردي أو الجماعي، لشخص أو فئة، بمصير آخر فردي أو جماعي، أو ما يمكن عدّه ظاهرة قابلة للتوظيف في قيام علاقة اجتماعية تخدم الغرض السياسي الذي وضع على رأس قائمة مطالب السلطان، فكأنما هو حلم الحياة المنشود.

ويظهر اتجاه ابن خلدون الانتقائي في مسألة التفريق بين ما هو أساسي أو ضروري ـ طبيعي، حسب تعبيره ـ في العمران أو المجتمع، وما هو فرعي أو ثانوي ـ حاجّي أو كمالي، حسب تعبيره ـ في العمران أو المجتمع.

إذ لا تقع يدنا على فصل أو أكثر مخصص لمثل هذه الدراسة، يعيّن المقصود بتلك المفاهيم، ويضع الدليل البحثي النظري للأسس التي يعتمدها المؤلف في تناول الأحداث التاريخية، ومعايير إصدار الأحكام على الماضي الذي يعدّه صورة غير قابلة للإعادة، بما هو حدث إنساني تمّ على شكل احتمالي بعينه دون آخر،

رغم إمكان وقوعه ـ كما أشرنا ـ على نحو مغاير لما هو موصوف بين أيدينا.

ولا نظلم ابن خلدون إذا قلنا إنه جعل أكثر الأمور تأثيراً في تقدم المجتمع أموراً زائدة عن الضروري أو الحاجة، فاعتبرها كمالية وأخرجها عن إطار الطبيعي، حتى يخيل ـ أحياناً كثيرة ـ أن ابن خلدون لم يجد طريقة للحفاظ على العمران إلا بتجميد العمران نفسه، عن طريق قوله بتجميد تطور التعقيد في العلاقات الاجتماعية، وحفظ حياة المجتمع في حالة من التخلف المحمود ـ البداوة، حسب تعبيره ـ فجعل من نفسه مدافعاً عن الثبات ضدّ التغيير الذي أقرّه واقعاً في المجتمع البشري على غير صعيد، وداعياً إلى التخلّف ضدّ التحضر الذي قال إنه من طبائع الملك والسلطان، فكان ـ في هذه المواضع والحالات ـ أحد أولئك المحافظين الذين يمكن وصفهم بمعاداة التقدم الحضاري أو اعتبارهم أنصاراً للرجعية(٥).

وتبدو انتقائية ابن خلدون واضحة من خلال موقفه النقدي نفسه، الذي ادعاه في كتابة التاريخ منهجاً، فيما إذا قورن الرجل ببعض معاصريه من الذين شهدوا ما حققه ذلك العصر من إنجازات في البحث المنهجي، انطلاقاً من الكتب التي أشار ابن خلدون إلى اطلاعه على غير قليل منها.

فقد لاحظ بوتول قائلاً: «لا جرَم أننا بعيدون من أن نجد هنا منهاج النقد الذي سيولد في أوروبة بعد حين، ولا إيضاح المباحث الاستقرائية التي سنجدها في أثر الوزير بيكون، ومن الإصابة بمكان ما لاحظه السيد رينيه مونيه من أن الأمثلة التي جاء بها مؤلفنا أجدر أن تُعدّ تفاسير من أن تعدّ براهين، فالأجدر أن

---

(٥) انظر دفاع محمد عزيز الحبابي عن «رجعية» ابن خلدون في كتابه: ابن خلدون معاصراً، ص٦٥.

تجد لدى ابن خلدون شعوراً بموجبات النقد الصحيح والمنهاج الوضعي من أن تجد إدراكاً واضحاً لهذا المنهاج، "غير أن هذا الشعور يكفي للدلالة على وجود شواغل ذهنية لديه حول الوضعية سبق بها عصره كثيراً"»(٦).

أما بالنسبة للمادة التاريخية التي تشكل المحتوى الأساسي لكتاب «العبر» الذي بنى ابن خلدون على معطياته آراءه الواردة في «المقدمة» عن الاجتماع البشري أو العمران، الذي اقتصره على ما حدده من بلدان اتخذها مجالاً لإشاراته التوضيحية أو مستنداً لملاحظاته العلمية، فيقول بوتول: نجد في كتاب ابن خلدون ذلك «الطابع المملّ لأكداس مختلطة من الوقائع التي لا يحصيها عدٌّ، والتي هي أمرٌ معتاد لدى مؤرخي الحوليات في المشرق»(٧).

فإذا فحصنا شيئاً من القدرات التي يبدو أن ابن خلدون يفتقر إليها، مما يؤثر في تضييق حدود معارفه التاريخية المقارنة، ويؤثر في تقليص صحة ما يبديه من آراء، ويحدد إطار ما يطلقه من أحكام، ألفينا بوتول يقرر الملاحظة الهامة الآتية.

يقول بوتول: يبدو من تاريخ ابن خلدون أنه «كان لا يعرف شيئاً من اللغات الأجنبية .. ولا تجد في أثره من ناحية أخرى أي استشهاد نصّي أو مترجم من جانبه، ولا أي تلويح يعتمد على اعتقاد ذلك.

وهذا يحملنا على إبداء ملاحظة تساعد على إيضاح حال ابن خلدون النفسية وتعيين مكانة تأثيره، وهي التزامه الصمت المطلق تقريباً حول موضوع أوروبة والنصرانية .. فلم يحدث قطّ أن صنع من هذا مادة مقارنة وتأمّل، ومن يقرأ

---

(٦) ابن خلدون ـ فلسفته الاجتماعية، ص٢٦. والاقتباس المذكور آخر كلامه مستمد من مقال «مونيه» بعنوان: الأفكار الاجتماعية لأحد فلاسفة العرب في القرن الرابع عشر، مجلة علم الاجتماع الأممية، عدد آذار، ١٩١٥م.

(٧) ابن خلدون ـ فلسفته الاجتماعية، ص٣٨.

المقـدمـة يجـد أن المؤلف يجـهل كل شيء عن ذاك الأمـر، مع أن هذا يسـتـحـيل بالنسبة لمؤلف في التاريخ العام»(٨).

الاتجاه إلى الآلية والحتمية:

تتبّع الخلاصات التي قدّمها ابن خلدون حول استنتاجاته المستمدة من دراسة تاريخ المجتمعات الإنسانية في البلدان التي حدّدها بالمشرق والمغرب الإسلاميين، في إطار نظرته إلى العوامل المؤثرة في توجيه سياسة الدولة أو ما عدّه قيام الملك وانقراضه، يشير إلى أن أبا زيد قد استسلم للركون إلى خاصتين أساسيتين للحراك البشري، تتمثل الأولى في الآلية والثانية في الحتمية.

فهو بالنسبة للأولى ركن إلى أنّ هناك نوعاً من التتابع المطّرد في الحياة المجتمعية، يتمثّل في وقوع الأحداث الكبرى (الأيام) نتيجة لظروف معقّدة لا يصنعها الأفراد، بل تكون نتائج لتراكمات مادية عديدة غير محسوبة في مجملها، ركّز اهتمامه على بعضها دون أن يلاحظ وجود الآخر. نعني ما دعاه بالركون إلى الدعة والترف والبذخ ـ وبشكل إجمالي: التحضر ـ الذي بدا مغلّفاً بشيء من الضباب الذي استعصى فهم روابطه على عقل ابن خلدون المؤرخ لا الفيلسوف، فتركه دون حديث عن الآراء والتوجهات الفردية وتأثيرات التكوينات الاجتماعية في خلق أفكار فاعلة تساهم في سيرورة اتجاهات دون أخرى في الحياة الاجتماعية.

لقد رأى أبو زيد انتقال السلطة يتمّ على صورة آلية عمياء، من جماعات مسيطرة على السلطان فقدت عصبيتها بسبب الدعة والترف والتحضر، إلى

---

(٨) المصدر نفسه، ص٢٩.

جماعات شديدة العصبية، ربما كان من أهم خصائصها «الوحشية» التي لم تكن تعني أكثر من البطش في الحرب وفقدان أبرز الملامح الأخلاقية في السلوك البشري، ووجود غير قليل من الأسلحة المؤثرة وآلة القتل الأعمى.

فهذا الاتجاه الضافي في أطروحات ابن خلدون عن انتقال السلطة، يؤكد ـ في ما يؤكد ـ أن وعي بعض الأشخاص ووجود بعض الأهداف الأخلاقية السامية ومفرزات الوعي الاجتماعي للحضارة الراهنة والرقي السياسي للدولة القائمة وغير ذلك من معطيات مادية متقدمة، لا قيمة لها في مواجهة القوة العسكرية القائمة على التوحش.

ومثل هذا القرار لا يجد أمثلة في غير الكيانات السياسية البدائية التي قامت كلها على درجات متفاوتة من العصبية، أو اعتمدت كلها مراتب متفاوتة من الممارسة السلطوية في إدارة مقاليد الحكم، أو انطلقت كلها من تفسيرات متعددة الدرجات لمنطلقات نظرية في حق الوجود والوصول إلى إقامة دعائم الدولة.

وتأكيد ابن خلدون على وجود نوع من «الاقتران النسبي» بين الظواهر الاجتماعية، يكشف بصورة واضحة عن واحد من مظاهر اتجاهه الفكري إلى الاعتقاد بارتباط الحوادث ارتباطَ «العلّة بالمعلول».

فهو يرى أن العصبية تقود إلى السلطان والملك، ويقود السلطان والملك إلى الترف والدعة، ويقود الترف والدعة إلى الإعراض عن القبيل وحصول المذلّة، ويقود الإعراض عن القبيل وحصول المذلّة إلى ضعف العصبية والانصراف عن حماية الملك، فيؤدي ذلك إلى زوال العصبية وانهيار الدولة.

ولقد أدى ذلك كله بابن خلدون إلى التأكيد على وجود نوع من الإيمان الراسخ لديه بوجود شكل من الحتمية في الأحداث التاريخية، إذ لم يترك مجالاً

لاستثناء سلطان دون آخر في صيرورته من حالة الترف والدعة المتحضرة إلى الانحلال والسقوط. ولم يترك أي فرص لنجاح الإمكانات المرشحة لتغيير ذلك النسق الأعمى من تطور الدولة، بل لقد نفى ما يظهر على أنه تحقق لمثل هذه الحالة الممكنة.

والنفي القاطع لتجدد الدول المتحضرة، هو الوجه الآخر للفكر الآلي الذي أسقطه ابن خلدون على حتمية انحلال الدولة، إذ بدت له الأجيال الإنسانية في حركتها المتصلة لا تشكل أكثر من تكرارات لنسخ من المجتمعات البشرية، تتأرجح حالتها الحضارية بين البداوة والتحضر الزراعي والصناعي والتبادلي التجاري، فلم يدرك الخط الامتدادي للتطور في أساليب الإنتاج ولا علاقاته، ولا النتائج التي تنشأ عن تغيّر الوسائل المستخدمة في تلبية الحاجات الإنسانية.

وكانت قرارات ابن خلدون حين حكم بوجود «سنن» لتطور المجتمع البشري، أو ما سمّاه العمران، يمرّ في مراحله الثلاث التي عالجناها، تجسيداً لما آمن به من سيطرة تلك الحركة الدورانية الحتمية لتتابع الدول؛ وهذا ما يمثل واحداً من مظاهر ضعف الأساس الفلسفي لمعلوماته النظرية، إضافة إلى تأكيده عدم امتلاكه القدرات التحليلية والتركيبية المناسبة لفهم المؤثرات الضمنية للتطور الاجتماعي وملاحظتها، رغم ما وصف به المؤرخين الأسلاف من ذهول عن تبدل الأحوال في الأمم.

قال عبد الرحمن: «من الغلط الخفي في التاريخ: الذهول عن تبدّل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدّل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطّن له إلا الآحاد من أهل الخليقة. وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال.

وكـمـا يكون ذلك في الأشـخـاص والأوقـات والأمـصـار، فكذلك يقع في الآفـاق والأقطار والأزمنة والدول: سنة الله التي قد خلت في عباده»(٩).

وبامتحان هذا «الغلط الخفي في التاريخ» نجد أن ابن خلدون واحد من الذين وقعوا فيه، وأكدوا على تكريسه في عشرات مواضع من المقدمة. فهو الذي جعل تاريخ نشوء الدول وانحلالها عودةً تكرارية لا تجاوز مئة وعشرين سنة، هي عدة أعمار أربعة أجيال من الناس. تصل فيها العصابة من الأمم المتوحشة بعصبيتها إلى السلطان، فيعتريه ما وصف به بلاط الملك المتحضر من الدعة والترف والركون إلى الانصراف عن العصبية، فيحدث الوهن والضعف والهرم؛ فتنهار الدولة المتحضرة على يد عصابة جديدة متوحشة، مافتئت رماحها مسنونة باتجاه انتزاع السلطان؛ وتبقى الأمور كذلك دولاً في حلقة مفرغة.

فالتبدل في أحوال الأمم الذي ذكره ابن خلدون ودعا إلى ملاحظته، يبدو أنه لم يكن يعني به إلا التغيرات الظاهرية في الأوضاع الاقتصادية والسياسية، وهذه الملاحظة الشكلية ليست هي ما يميّز بين الشخص العادي والباحث في حركة الأحداث التاريخية عبر مسبباتها ونسق ترادفها ومقتضيات وقوعها، هذه الأمور التي تحتاج إلى السبر والمتابعة والفرز والتصنيف، ولا تقف عند حدود الإقرار بوجودها، الذي لا نعدم له ذكراً في مؤلفات قدماء مؤلفي الإغريق والرومان حتى سابقيهم.

إذ يبدو من خلال ما قدّمه ابن خلدون من تفسيرات الأحداث الكبرى التي أشار إليها في مقدمته، أنه لم يجاوز عتبة الملاحظة العجلى. فما قرره من تبدل أحوال الأمم عبر الأحقاب المتطاولة ـ مما لا يتفطن له إلا الآحاد من أهل

---

(٩) المصدر نفسه، ص٣٢٠.

الخليقة ـ لم يعرض له المؤلف بدراسة تحليلية، ولا أشار إلى الضوابط التي ترشد إلى استقراء واقعه في الحياة البشرية، ولا دفعه إلى البحث عن الميكانيزمات الفاعلة في حركة المجتمع، مبتعداً ـ بعض الشيء ـ عن تلك السلسلة من المؤامرات والقفزات في تداول السلطة بالإخضاع العسكري وتدمير البلاد وإفناء الناس بالقتل.

ولذا فإن ما جاء في المقدمة لم يكن أكثر من اتهام ساقه ابن خلدون في وجه كثير من المؤرخين الذين سبقوه، ولكنه بقي في هذه الوقفة وحسب. إذ إنّ عدم ذهول مفكرنا عن تبدل الأحوال في الأمم لم يفده شيئاً على ما يتضح للباحث في فصول المقدمة. بل ربما تجاوز الأمر هذا الحدّ، إلى القول إن أبا زيد وقع ـ بسبب ملاحظة بعض مظاهر ذهول السابقين عن الأحوال ـ ضحية بعض التفسيرات والشروح التي قدمها لتلك الأحوال، ظنّاً منه أنه أدرك وجه الصواب.

ويتمثل هذا في ما قطع به من حكم ـ على نحو ما أشرنا إليه ـ من تكرارات قيام الدول وانحلالها، فغدت تلك الدورات عنده خالية من المعنى، وكأن الحركة التاريخية الدائرية لقيام المجتمعات الإنسانية لا تحقق أي تقدم أو تطور؛ فكل تحضر عنده محكوم بالسقوط تحت سنابك العصبية المتوحشة الهاجمة على السلطان، دون اعتبار لأيٍ من منجزات المرحلة الحضارية على مختلف الأصعدة.

ولا شك أن هذه المسألة واحدة من كثيرات تجعلنا نرى في ابن خلدون مؤرخاً عادياً، لم يتجاوز رتبة الانشغال بوصفية الأحداث في مستواها الشكلي بل السطحي أحياناً، على نحو لم يستطع معه أن يستنبط منها شيئاً لا يتسنى إلا للآحاد عبر الأحقاب المتطاولة. فهو لم يشر ـ من قريب ولا بعيد ـ إلى «نسق حر» للفعل الإنساني تشارك فيه حركة «التطور» الذي يطرأ على الحالات الاجتماعية من خلال «آلية» قيام الدول وانحلالها.

وربما يظهر ـ أحياناً ـ أن أبا زيد قد فعل عكس ذلك تماماً، من خلال ما يتلامح من إصراره على الإيمان بالثبات كفكرة عامة ـ ممثلة بالتمسك بأهداب التقاليد والموروثات الدينية ـ رغم تأكيده التغيّر في الظواهر الجزئية التي هي الأحوال المشار إليها، والتي هي عنده تراكمات مختلطة متباينة المكوّنات وغير قابلة للتحديد الواعي في أغلب الحالات.

فحركة المجتمع التكرارية عنده أشبه بآلية محتومة لا مجال إلى الفكاك منها، لأنها «سنّة الله» التي لا تبديل لها، لا تقبل المناقشة ولا البحث ولا افتراض الغياب؛ فهي نوع من الحتمية الضاغطة على شتى المستويات، حتى لا فرار منها.

وهذا واحد من أهم الأسباب الرئيسة التي تجعل مفكرنا بعيداً عن فهم طبيعة الاجتماع الإنساني، الذي لم يتجاوز عنده «الإيمان» بأن الإنسان مخلوق على هذه الشاكلة، دون أي تساؤل عن الأسباب، لأن هذا ـ بالدرجة الأولى ـ كان سيدخله في معالجات فلسفية لمحتوى الفكر الديني، وبحث الغايات من وجود الإنسان؛ وهذا ما تشير بحوث المقدمة إلى أن المؤلف كان يتجاهلها قصداً أو عن غير قصد.

فما أورده أبو زيد من حوادث تاريخية، وما عاشه من أحداث مؤثرة، وما لاحظه من علاقات اجتماعية على مستويات الطبقات المختلفة، لا بدّ أن يكون كله أو بعضه ـ قد دفعه إلى التساؤل ـ ولو سراً في دخيلة نفسه ـ حول غاية الوجود أو الحكمة الإلهية من وراء هذه السنة الإلهية التي راح ضحيتها عشرات آلاف الأشخاص الأبرياء، وحيكت بمقتضاها آلاف المؤامرات الدامية، وتمّ اغتيال مئات من الخلفاء والأمراء والوزراء والمسؤولين والأتباع، واجتيحت أوطان عديدة استبيحت فيها أعراض الشعوب وأموالها.

فإذا افترضنا أن عبد الرحمن قد اطلع على جانب من تلك الكتب التي نقل بعض أخبار عنها، وأجزاء عريضة من معلوماتها، ولاسيما في الباب السادس من المقدمة، تحصّل لدينا تأكيد لا شكّ فيه أن مفكرنا كان يتحاشى معالجة التأثيرات السلبية للقواعد الدينية في تنظيم أمور المجتمع، سواء كان ذلك على المستوى السياسي وغيره.

ولقد كان من المظاهر التي تبدّت بها الحتمية في التفسيرات والتسويغات الخلدونية، ما ارتدته أحكامه من الأخذ بسياسة خلع اللبوس الديني على القضايا التي تناولها بالمعالجة أو البيان، على نحو تلك التي جعلها من سنة الله التي لا تبديل لها.

فعبد الرحمن عاش في عصر ارتدى في كل نشاط اجتماعي لبوساً دينياً، ووجد أتباع كل مذهب سياسي أو اتجاه اقتصادي أو غاية دنيوية لأنفسهم فتاوى ومساندات من مأثورات التفاسير والحديث ومواقف الصحابة واجتهادات التابعين والمقلّدين، حتى ندر أن تجد فرقة من الطوائف الإسلامية لم ترسل مخالفيها إلى النار، أو جعلهم في مرتبة أدنى من الجنة، مهما كانت أسباب الاختلاف.

ويتضح ـ باعتبار آخر ـ أن سنة الله التي لا تبديل لها في المجتمع الإنساني عند ابن خلدون، ليست ـ في واقعها العملي ـ أكثر من إلقاء المؤرخ سلاحه تجاه الأحداث التاريخية الإنسانية المستجدة، والاستسلام لتيار الحياة الجارية، والاعتراف بالعجز أمام الضغوط الجماعية، حتى كأن الناس والظروف المؤثرة فيهم ليسوا سوى أشياء في مهبّ رياح الأقدار الغامضة. إنهم دمى على مسرح الحياة، تحرّكهم قوى خارجة عن سيطرتهم بمقتضى سنة إلهية حتمية، لا تختلف كثيراً عن تلك التي وصفها أفلاطون في جمهوريته، حتى لتغدو الحياة البشرية

أشبه بأحلام اليقظة التي تختلط فيها الحقائق بالأوهام.

وهذا واحد من الأسباب التي جعلت دراسة التاريخ عند ابن خلدون ـ كما ذكر ذلك صراحة ـ لا تتجاوز درجة كونه معرفة أخبار الأمم السالفة التي وصفها في مواقع كثيرة، أولها ما جاء في بداية سطور كتابه الأول إذ قال: «حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال»(١٠).

نعم، إن التاريخ عند أبي زيد «خبر عن الاجتماع الإنساني» لا يتجاوز هذا الحدّ المقرر إلى البحث في «إرادة التغيير» ومكوّناتها الفردية والجماعية، ولا يتدخّل في «طبيعة العمران» التي يقرّر أنها محكومة بأمر إلهي اقتضى ترتيب كل ما في الوجود على ما هو عليه موجود، فأدى ذلك إلى سيرورة الأحداث حسب «طبائع» مقدورة ينظر ابن خلدون إلى صورها المتفاوتة، من خلال علاقاتها المتباينة الأنحاء، وهي تتداخل في تراكب الأحداث ضمن معطيات سادرة في شكلانيتها، وكأنها لا مضامين لها أو غايات حافزة أو أغراض ترمي إلى تحقيقها، ماخلا ذاك الذي تمّ تقديره في طبيعتها سلفاً منذ الأزل بفعل إلَهي.

وهكذا تبدو دراسة التاريخ ذاتها في الإطار الخلدوني ـ من خلال ما تبدو في إهابه ـ نوعاً من إنفاق الوقت لا غرض لها أهم من الاعتبار، أي الاطلاع على أخبار السابقين ومعرفة أحوالهم وما حلّ بهم وما وقعوا فيهم من اختبارات،

(١٠) المصدر نفسه، ص٣٢٨.

لتحقيق العظة الربانية واستيعاب الدرس. وهذا غرض ديني في إطاره العام، إذ لا يضع في اعتباره تقديم حلول عملية للمشكلات الإنسانية على نحو ما يحدث في حالات العمران البشري ذي الطبيعة المتحركة، التي سبق أن قال ابن خلدون إنها تتحقق تبعاً لمقتضى سنة الله الثابتة التي لا مجال إلى تبديلها.

الاتجاه التطوّري:

آمن ابن خلدون ـ على نحو ضمني ـ بوجود تتابع محدّد مسبقاً، بعوامل مختلفة، لمجريات الأحداث الإنسانية. فهي مطبوعة على الانتقال من البداوة إلى التحضر الزراعي فالمهني ـ الصناعي، حسب تعبيره ـ وعدّ ذلك من سنن العمران، التي تعود بدورها إلى سنّة الخالق الأزلية الأبدية.

لكن هذا التطور ليس موجهاً باتجاه الأفضل عند أبي زيد، بصورة دائمة ومطّردة، كما نراه في آثار بعض التطوريين القدامى والمحدثين؛ لأنه يمثّل عند أبي زيد حركةً دورانية تكرارية تشكل النتيجةُ السابقة فيها مقدمةً لاحقة لما بعدها من سلسلة الأحداث في المجتمع.

كما أن التطور عنده مرتبط بسلوك «الصفوة الحاكمة» أو الملك وأهله، فهو إذ يقرّ بأن «أحوال الأمم وعوائدهم ونحَلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقرّ، وإنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال»، يردّ ذلك إلى سلوك شخص ـ أو فئة قليلة ـ حينما يصرّح قائلاً: إن «السبب الشائع في تبدّل الأحوال والعوائد، أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه، كما يقال في الأمثال الحكيمة: الناس على دين المَلك. وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر، فلا بدّ من أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم، ويأخذوا الكثير منها،

ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك. فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول، فإذا جاءت دولة أخرى بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها، خالفت أيضاً بعض الشيء .. ثم لا يزال التدريج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة».

وربما كان السبب الأساس الذي جعل ابن خلدون يقف بفكرته التطورية عند هذا الحد، هو ضعفه في الفكرين الفلسفي والاجتماعي، إذ لم يستطع ـ بما هو باحث محاصر بعقائد أواخر القرن الرابع عشر ـ أن يتصوّر تطوراً مستقيماً مفتوحاً باتجاه الأفضل، فبقي أسير النظريات العتيقة التي كانت تؤمن بوجود استعداد فطري (طبيعي) باطني لدى الإنسان لا يمكن تغييره؛ ولم يوضع موضع المناقشة إلا قليلاً.

فأبو زيد يقرّ بخضوع الإنسان الفرد للمعطيات الاجتماعية، وخضوع الأوضاع الاجتماعية لظروف تراكمية، تؤدي ـ باختلاط غير مفهوم عنده ـ إلى نتائج واحدة في كل دورة من دورات الحياة في الشكل الذي اعتبره أرقى ما تصل إليه الدولة في المدينة.

وهذا التصوّر هو ما جعل دورة الدولة، التي هي نموذج متحقق للتشكل المجتمعي عبر إطار العلاقات الاجتماعية، لا يمكن أن تتجاوز حركة ذلك الشكل الذي عرضه خالياً من الأهداف النبيلة أو الوطنية أو القومية، واقتصره ـ لأسباب تتصل بوعي المؤلف السياسي ـ على حوادث الاستيلاء على السلطة بالعصبية، رغم قابلية ذلك التشكل الاجتماعي للانتقال من حالة إلى أخرى.

عبد الرحمن يؤمن بأن الإنسان مدني بالطبع، وأنه لا بدّ له من الاجتماع الذي هو المدنية، لكنه يبقي ذلك ضمن حلقة من النشوء والارتقاء ثم الانحلال،

محسوبة سلفاً، لا تجاوز ثلاثة أجيال في الدولة الواحدة، حتى تعود للابتداء من جديد، دون أن ترتقي صُعداً إلى المجهول الذي يبدو أن ابن خلدون المتآمر السياسي كان يخافه، ويفضل البقاء في منصب معيّن ـ يفقده ويسترجعه ـ على المغامرة في معاندة الاستسلام لتيار الاستيلاء على الملك وإعادة السيطرة من جديد، أو الرفض القطعي لذلك الشكل المألوف في ممارسة السلطة السياسية.

وكان هذا الموقف المرهون بالتجربة الشخصية السياسية مدعوماً ـ من ناحية أخرى في مقدمة ابن خلدون ـ بطريقة معالجته لمقتضيات مسألة الفكر السياسي خاصةً والإنساني عامةً، التي لم تطمح ـ على ما يظهر ـ إلى تحريك القضية من جذورها، إذ اكتفى المؤلف بالتمثيل التعليلي للأحداث الماضية.

وقد عالج تلك المسألة على طريقة القدماء العتيقة من فلاسفة الإغريق وأتباعهم من المفكرين الإسلاميين، إذ اعتمدوا على الموفور بين أيديهم من معلومات طبية، جعلوها في سياق منطقي متماسك، جاء بنتائج ـ افتراضية تصوريّة في حقيقتها ـ عن العقل الإنساني والأجهزة النفسية الهامة كالفكر والشعور والتذكر وغيرها، كانت بعيدة البعد كلّه عن مجال التجربة، أي مجال العلم.

ولذا فإن حديث عبد الرحمن وأسلافه من مفكري الإسلام يندرج تحت إطار الفرضيات التفسيرية المقترحة للظواهر العقلية والفكر الإنساني، ولا يشكل ـ بأي حال ـ نظرية علمية قابلة للتحقيق، أو فرضاً تجريبياً قابلاً للمعاودة، بما في ذلك افتراضهم معرفة سنة الله وسنن الاجتماع الإنساني، وطبيعة الخلق وطبيعة العالم، على تلك الأنحاء المغلوطة التي حفلت بها كتب الأقدمين، وحملت في طواياها غير قليل من المعلومات المغلوطة لثقافة تلك العصور الدارسة.

وهكذا فإن ما بين أيدينا من تصورات ابن خلدون وغيره عن التدرّج المرحلي الذي تمرّ به النفس الإنسانية، والتدرّج المرحلي الذي تمرّ به المجتمعات، والتدرّج الإلهي في تكليف الناس بالرسالات السماوية والدعوة لإقامة مجتمع الدين بدل مجتمع الدنيا؛ كلها لا تجاوز إطار ما ظنّه أولئك الناس تفسيراً للظواهر التي ذكرناها مما لاحظوه ولم يجدوا عليه إجابة مباشرة أو واضحة في المأثور الثقافي للعصر.

وإذا كان ما قالوه لم يعد صالحاً لإقامة نظريات متكاملة لتفسير ما نراه من تطوّر في الأوضاع الشاملة للمجتمعات الإنسانية، فإنه لم يعد صالحاً ـ أيضاً ـ للمشاركة في تفسير الأسباب التي وقفوا عندها في تفكيرهم بأن الكون خاضع للتطور، ولكن على شكل لا غاية له إلا إعادة الأمم اللاحقة مسيرة الأمم السابقة بغاية العمران الذي بدا غاية في ذاته، رغم إقرار أولئك المفكرين أن الدنيا دار اختبار أو أنها ليست داراً أبدية على أقل تقدير.

الاتجاه الإيكولوجي:

تشير فصول المقدمة التي بين أيدينا إلى أن ابن خلدون كان ضعيف التمييز بين أشتات المعلومات الجغرافية المتداخلة التي وردت عنده. فقد خلط أموراً لا تتفق في مواضع كثيرة، بدءاً من حديثه عن قسط العمران من الأرض، وتوصّل لنتائج غير دقيقة.

قال أبو زيد: «اعلم أنه قد تبيّن في كتب الحكماء الناظرين في أحوال العالم أن شكل الأرض كروي، وأنها محفوفة بعنصر الماء كأنها عِنَبة طافية عليه. فانحسر الماء عن بعض جوانبها، لما أراد الله من تكوين الحيوانات فيها وعمرانه

بالنوع البشري الذي له الخلافة على سائرها ..

وأما الذي انحسر عنه الماء من الأرض فهو النصف من سطح كرتها، في شكل دائرة أحاط العنصر المائي بها من جميع جهاتها بحراً يسمّى البحر المحيط»(11).

فتصريح ابن خلدون «أن شكل الأرض كروي، وأنها محفوفة بعنصر الماء كأنها عنبة طافية عليه» فيه عدة مغالطات علمية تجريبية، تشير إلى غير قليل من اعتماده النقل عن المصادر المتخصصة دون فهم دقيق لمحتوى النقول.

فهو قرّر أن شكل الأرض كروي، وهذه مسألة صحيحة، على نحو ما كانت تصرّح به كتب الجغرافيا في ذلك العصر.

أما قوله عن الأرض إنها محفوفة بعنصر الماء، فهو غلط؛ لأن الذي يحيط بالكرة الأرضية هو الفضاء. والذي كان على أبي زيد قوله: إن الأرض فيها اليابس والماء، وإن مواضع كثيرة من اليابسة ـ أي الأرض بالمفهوم العامي السطحي ـ شاطئية، أي محفوفة بالماء حسب تعبيره.

وينطوي التصريح نفسه على غلط علمي تجريبي آخر، يتمثّل في استخدام الرجل تعبيراً موروثاً من كيمياء متخلّفة هو «عنصر الماء»، فالتجربة تقرّر حقيقة واقعية مفادها أن الماء ليس عنصراً، بل هو مركّب من عنصرين هما الأوكسجين والهيدروجين.

وقوله عن اليابسة المحفوفة بالماء «كأنها عنبة طافية عليه» خطأ أيضاً، يكذّبه ما أورده هو نفسه ـ دون فهم دقيق ـ من تحديد موقع التحت والفوق. وذلك لأن قيعان المحيطات واليابسة متصلة دون انقطاع، وكلاهما يشكلان ما كان يدعوه القدماء: عنصر التراب، والماء يملأ المناطق التي تنخفض عن مستوى سطح

---

(11) المصدر نفسه، ص٣٤٠.

البحر من ما جاور مناطق وجود الماء، أي المحاذية للبحر.

وقول عبد الرحمن: «أما الذي انحسر عنه الماء من الأرض فهو النصف من سطح كرتها في شكل دائرة أحاط العنصر المائي بها من جميع جهاتها يسمى البحر المحيط»، فينطوي على مغالطات علمية أيضاً. فالجزء اليابس من الأرض لا يقع كما زعم أبو زيد في «النصف من سطح كرتها في شكل دائرة» بل هو واقع على ما يقارب ربع مساحة الكرة التي هي كوكب الأرض الذي كان أرسطو قد حسب محيطه التقريبي قبل ما يزيد ألفاً وسبع مئة عام من ابن خلدون، كما أن الجزء اليابس لا ينحصر في أحد نصفي الكرة الأرضية الشمالي ـ كما حدّده ـ أو الجنوبي، بل اليابس ممتدٌ بين النصفين.

يضاف إلى ذلك وجود الغلط المتمثل في ظن أبي زيد أن اليابس ـ الذي انحسر عنه الماء ـ محاط بالماء على شكل دائرة، فالصواب أنه محاط بالماء من حوله أي من جميع جهاته، إذ ليس من الضروري لحدوث الإحاطة أن يكون الشكل المحاط دائرياً، فكل شكل ممتد بحسب بعدين (مساحة) أو ثلاثة أبعاد (حجم) قابل للإحاطة من جميع جهاته، ولو كان شكله غير دائري.

ومهما يكن من أمر الأغلاط الفادحة التي وقع فيها ابن خلدون في عرض بعض المعلومات التي طالعها في الكتب المتخصصة، فإننا سنضرب صفحاً عن متابعة ما أشار إليه من أقسام الأرض نظراً لعدم مساسه المباشر بموضوع الاجتماع الإنساني، مكتفين بأن نأخذ من المسألة إقراره أن المناطق المأهولة بالسكان في العالم لا تشكل مساحات كثيرة، قياساً بالمساحة الكلية من الأرض اليابسة، وقراره أن مناطق العمران تختلف بحسب الأقاليم الجغرافية التي تقع فيها؛ فهذه المعلومات نقلها بصورة صحيحة لا غبار عليها.

ولكن يبدو أن ابن خلدون وقع ضحية لسوء فهم كثير من المعلومات الجغرافية ـ على نحو ما قدمنا جزءاً من إيضاحه ـ أو لعدم الدقة في صياغة أفكاره ضمن حدود مقبولة عن تأثير الجغرافيا في السكان، حتى ذهب إلى إصدار أحكام متطرّفة ـ دون قصد ـ جعلته يرى في الطبيعة مؤثراً تكوينياً يكاد يكون وحيداً في ألوان البشر والكثير من أحوالهم، ووجود الخصب ووقوع الجوع وتكوين أجسام الأشخاص والأخلاق الإنسانية.

وبعد أن نتجاوز غلطه العلمي ـ الذي فنّدناه في موضع سابق من هذا الكتاب ـ القائل: إن «المنكشف من الأرض إنما هو وسطه لإفراط الحرّ في الجنوب والبرد في الشمال»(١٢) نشير إلى استنتاجه المتطرّف أن واحداً من أسباب وجود «النبوّات» في المناطق المعتدلة مناخياً، هو أن «الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم»(١٣).

فالسبب الحقيقي لظهور الرسل في المناطق المذكورة هو اكتظاظها بالعمران، لأن الرسل مبعوثون إلى بشر هم المقصودون بالرسالات السماوية، وليس لأن تلك المناطق ذات تأثيرات معتدلة على الأجسام والأخلاق التي يتحلّون بها؛ فإن مثل هذا الإقرار يخالف ما يعتقده ابن خلدون نفسه ـ كما يظهر في مواضع حديثه عن الرسالات ـ من الاعتقاد القائل بوجود إعداد إلهي خاص للأنبياء والرسل، يتمّ بأمر الله المتعالي على كل شروط فيزيائية، ولا يقف عند حدود عوائق الجغرافيا أو تسهيلات الأرض والماء ومناطق المعمور والمقفر من اليابسة.

وجنوح أبي زيد للاستطراد في هذه المسألة، التي ترى في البيئة الجغرافية عاملاً تكوينياً يتدخل في صياغة الطبيعة البشرية، يؤدي إلى استنتاجات خاطئة

---

(١٢) المصدر نفسه، ص٣٨٧.

(١٣) مقدمة ابن خلدون، ص٣٨٧.

مـرهونة بتـصنيـفـات ظرفـيـة لم يفطن ابن خلدون إليـهـا، علـى نحـو مـا فـعله من تخرّصات في طبائع السود من الناس، وردّ مظاهر مجتمعهم العامة إلى تأثيرات الأقاليم.

فـهـو يسـتـرسل فـي تسـويغ المؤثرات الجـغـرافـيـة فـي ألوان الناس وعـاداتهم وتقاليدهم حتى معتقداتهم، غير آبه لجميع المؤثرات الأخرى التي يقرّرها عوامل تكوينية في مواضع لاحقة من مقدمته، نعني المعطيات الاقتصادية وأحوال الترف ومستوى استخدام الوسـائل والأدوات والمعدات وانتشار التعليم والتغلّب على بعض الظواهر الطبيعية القاهرة، حتى كأن المؤلف ينسى في الموضع الواحد ما كان قرّره في موضع آخر.

وعبد الرحمن يظهر في الحديث عن الجغرافيا حماسة تنسب القدر الأعظم من فـاعليـة ظروف تكوين المجـتـمـعـات إلى طبـيـعـة التـضـاريس والخـصـائص الجـغـرافـيـة للمناطق المسكونة، واقـعـاً في غلط منطقي يتمـثل في «توهّم عكس اللوازم». فـالناس سكنوا تلك المناطق لأنهم وجدوها مناسبـة لأجسـامهم وقـابلة لتلبية حاجاتهم، وقد أظهروا غير قليل من الجهود في تكييف قدراتهم والتلاؤم مع معطيات البيئات الجغرافية التي سكنوها، بغرض حماية الوجود والاستمرار في العيش.

هكذا يبدو على المستوى التجريبي العلمي ـ المؤيد بنتائج البحوث الأركيولوجية والأنثروبولوجية ـ أنّ الطبيعة في بعض مظاهرها نتيجة للفاعلية الإنسانية. فالفاعل الحقيقي في الوجود الاجتماعي هو الإنسان وليس الطبيعة، لأن الطبيعة تشكل جـملة من المؤثرات المادية الخـارجـيـة، والإنسـان هو الـذي يحـدّد جـملة الأوضاع المعاشية (الاستجابات) التي تكفل له الخلاص من التأثيرات السلبية للطبيعة والتغلب على ضغوطها التي لا تتفق وغاياته وأهدافه التي يرمي إلى

تحقيقها؛ ولذلك اخترع الناس وسائل وأدوات وطرقاً حتى أجهزة ومعدات معقدة تساعدهم في ذلك.

وما وصفه ابن خلدون من انصياع التكوين الإنساني للمؤثرات الجغرافية ـ خاصة تلك التي ذكرها عن ذوي البشرة السوداء وأخلاقهم وتأثيرات الهواء في طبائع الناس ـ لا يصحّ، إلا على ما افترضه من تصورات ذهنية لتأثير الطبيعة الجغرافية في تطور البشرية خلال مراحلها التاريخية الموغلة في القدم، أي خلال ملايين السنين التي مرّت قبل التاريخ، وقبل ظهور بؤر الحضارات البشرية الكبرى التي استعرضنا بعض أنشطتها في آثار أسلاف ابن خلدون.

فاكتشاف النار واستخدام الأدوات البدائية وتدجين الحيوانات، وزراعة الأرض وإقامة البيوت والتنقل عبر الأنهار، ثم اختراع الدولاب وإقامة الجسور وتطوير طرق الري، ساهمت مع الكثيرات غيرها في تطوير وسائل قهر الطبيعة المادية المحيطة بالناس والتصدي لها، ولم تكن ـ في حقيقتها ـ نتاجاً لذلك الانصياع الإنساني المزعوم للطبيعة، الذي حاول ابن خلدون تأكيد جوانب منه خادعة.

ولذا فإن ما كرّره كاتب هذه الفصول من المقدمة من مزاعم الأمزجة الإنسانية، التي هي نتاج لمؤثرات فيزيائية بحت، لا يعدو أن يكون ترديداً لمعلومات أصبحت لاغية في العصور المتلاحقة. وكل ما يمكن موافقة ابن خلدون عليه في تلك المسائل هو أن الشروط الفيزيائية الخاصة بكل إقليم من الكرة الأرضية ذات تأثيرات متفاوتة في سكان ذلك الإقليم، وبنسب مختلفة حسب معطيات أخرى كثيرة، كالاقتصاد والسياسة والتنظيم الاجتماعي حتى الثقافة ومستوى الوعي العقلي لأفراد المجتمع.

وحديث أبي زيد عن أثر الجغرافيا لا ينطبق إلا في أدنى الحدود الممكنة، وخاصة بالنسبة للمجتمعات المتحضرة؛ الأمر الذي يحصر تفسيراته في تقديمها فكرة عما صدّقه ابن خلدون من معلومات منتشرة بين مثقفي ذلك العصر، وهو من الاتجاهات الإيكولوجية التي لو أخذت على محمل التنقير والتفتيش لتبيّن افتقارها إلى الدقة العلمية الكافية، وهذا ما جعل أحكامها بعيدة عن الاتباع في الفترات اللاحقة.

وربما كان من المناسب أن نختم هذه المناقشة بملاحظة أوردها بوتول، حول وضعية الفرد بالنسبة للعصابة على المستوى التاريخي، في تركيبة ابن خلدون، ونرى أنها تنطبق على بعض نتائج الموقف الخلدوني الإيكولوجية على المستوى الإنساني.

نعني بذلك قول المفكر الفرنسي: «من شأن منهاج ابن خلدون أن يحذف الفرد بحزم، وهذا خلط هام يجب رسمه منذ البدء بدراسة مقدمته. فهو ـ من الناحية التناسلية ـ لا يؤمن مطلقاً بالخصائص الخَلْقية الموروثة، والبيئة والتربية عنده تحددان معتقدات الأفراد وميولهم، ويبدو الأشخاص المميّزون له نتاج الأحوال والبيئة، لذلك لا نقرأ عنده تفسيراً تاريخياً لوجود "الأبطال" كما تحدث عنهم كارليل»(١٤).

ونشير من جانبنا إلى أنه ربما كان هذا واحداً من الأسباب التي جعلت ابن خلدون لا يرى غضاضة في نفسه من الضلوع في التآمر على الرؤساء والملوك والوزراء والقواد العسكريين الذين ربطته بهم علاقات صداقة، بعد أن تغيّرت الظروف المحيطة وحاقت بهم الأخطار أو مالت الكفة في غير صالحهم.

---

(١٤) غاستون بوتول: ابن خلدون ـ فلسفته الاجتماعية، ص٤٢.

فقد كان يرى في الأشخاص منتجات إنسانية لظروف جغرافية واقتصادية وسياسية معقدة استعصت على فهمه، فسعى إلى استغلال الظروف وركوب موجات مدودها، أكثر من سعيه إلى التعامل مع الثوابت الفكرية والأخلاقية في سياسات المجتمع الإنساني وما يرتبط بها من مواقف أساسية لا مجال إلى التفريط فيها.

وهذا ما يشير أيضاً إلى أن ابن خلدون نفسه ـ على المستوى الحضاري العام، وخاصةً جانبه الثقافي ـ لم يكن قد تخلّص من «البداوة» التي كانت حلّه التصوّري الفاعل، حينما ظنّها كافية لتفسير تحولات العمران، ونسب إليها كل نصر سياسي دخل في تكوينات طموحه إلى القيادة والزعامة لأنه كان يفتقر إلى وجود الولاء والأتباع.

الاتجاه الإيقاني:

يؤمن ابن خلدون بأنّ الإنسان مخلوق لله على طبيعة معيّنة لا يستطيع تجاوزها، وهو يرى أنّ من خصائص هذه الطبيعة التي فطر عليها: وجود الفكر القادر على التمييز وإدراك العلاقات، ووجود اليد القادرة على العمل وصنع الأدوات. وهو في هذا يشترك ـ في قرار وجود «القدرة» المميزة للإنسان عن الحيوان ـ مع المفكرين الإغريق، مع اختلافه عن بعضهم في تحديد السبب في ذلك، هل هو الله أم الطبيعة.

يقول أبو زيد: «الله سبحانه لما ركب الطباع في الحيوانات كلها، وقسمَ القُدَر بينها، جعل حظوظ كثير من الحيوانات العُجم من القدرة أكملَ من حظّ الإنسان. فقدرة الفرس مثلاً أعظم بكثير من قدرة الإنسان، وكذا قدرة الحمار والثور، وقدرة الأسد والفيل أضعاف من قدرته. ولما كان العدوان طبيعياً في الحيوان،

جعل لكل واحد منها عضواً يختصّ بمدافعته ما يصل إليه من عادية غيره.

وجعل للإنسان عوضاً من ذلك كله الفكر واليد؛ فاليد مهيئة للصانع بخدمة الفكر، والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدّة في سائر الحيوانات للدفاع: مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة، والسيوف النائبة عن المخالب الجارحة .. إلى غير ذلك مما ذكره جالينوس في كتاب منافع الأعضاء»(١٥).

ويلاحظ في هذا أن ابن خلدون الذي تابع جالينوس ومعاصريه، في وجود القدرات المتفاوتة المتخصصة لدى الحيوان، واشتراك الإنسان ببعضها معه، قد أخطأ في فهم مقصود أولئك الأطباء بالقدرة.

فقوله: «قدرة الفرس أعظم بكثير من قدرة الإنسان، وكذا قدرة الحمار والثور» وغيرها، يشير إلى أن ابن خلدون قد استخدم كلمة «قدرة» دون إضافة، الأمر الذي جعلها مفهوماً غائماً لا يدلّ على شيء دون شيء، وهذا ما يخرج استخدامه عن سياقه العلمي عند أولئك الأطباء.

فقدرة الفرس في السمع أعظم من قدرة الإنسان في استخدام هذه الحاسّة، وقدرة الحمار في حمل الأثقال أعظم من قدرة الإنسان في هذا المجال، وكذا قدرة الثور في الجرّ أعظم من قدرة الإنسان في هذا العمل. وانطلاقاً من هذه المقابلة الخاصة في القدرات الحسيّة يمكن الوصول إلى نتائج فيزيولوجية لا تؤدي إلى ما قرّره ابن خلدون ـ اتباعاً دون فهم دقيق ـ من مسألة وجود الفكر.

فالفكر واليد عند الأطباء ليسا بديلاً عن تلك القدرات كما زعم ابن خلدون في قوله: «وجعل للإنسان عوضاً من ذلك كله الفكر واليد». إذ اليد عند الإنسان

---

(١٥) مقدمة ابن خلدون، ص٣٣٧ وتاليتها.

في الاعتبار الطبي لدى أولئك العلماء التطبيقيين ليست سوى استطالة حسيّة اكتسبت مهارةً بالاستخدام الذي نمّاه وجود الفكر؛ فهي ليست شيئاً ثالثاً ـ كما ظنّ ابن خلدون ـ يختلف عن القدرات التي ذكرها للحيوان والفكر الذي أضافه مع اليد إلى الإنسان.

والفكر عند أولئك الأطباء ـ أيضاً ـ نتيجة لوجود عضو مادي هو الدماغ، بما يحويه من المخ والمخيخ والبصلة السيسائية وما يتصل بها من الأجزاء الأخرى التي أتت أوصافها التشريحية في تلك الكتب الطبية؛ ويشترك به الإنسان والحيوان معاً. وباعتماد هذا الأساس يكون الفكر مرتبطاً بعضو قابل للاستجابة بالمؤثرات الحسية، وليس عضواً إضافياً هو هبة من الله تميّز الإنسان عن الحيوان الذي هو أدنى مرتبة.

وينشأ عن هذا ـ خلافاً لما توهّم ابن خلدون ـ أن نوعاً خاصاً من الفكر موجود عند الحيوان أيضاً، وهذا ما تضمّنته النقول الشارحة التي استمدها ابن خلدون نفسه، دون أن يدري ما تشتمل عليه من مخالفة لما قرّره من أن الفكر الإنساني شيء من القسمة الإلهية المحتومة لا مجال إلى تغييرها.

وهذا الضعف في التفكير الفلسفي المستمد من محاكمة الجانب الاعتقادي للأطروحة الطبية السابقة ـ الذي لم يفتقر إليه جالينوس وأتباعه ـ يعني أحد احتمالين بالنسبة للمؤرخ المسلم:

- إما أن يقرّر أبو زيد التفسير التجريبي لوجود الفكر، وهو بهذا يفقد مسوّغ تعليل التفريق بين تكليف الإنسان وعدم تكليف الحيوان، ويضيع مع ذلك الجانب الديني من قضيته الإيمانية.
- وإما أن يصرّ أبو زيد على أن الاختلاف المذكور لا ينفي أن يكون كل شيء من

صنع إلَهي سواء بالنسبة للحيوان والإنسان، وبهذا تفقد قضيته قوتها التجريبية، ويضطر إلى قبول الجبرية الناشئة عن القول بطبيعة الفكر المخلوق لله بصورة لا يمكن تغييرها، فتنتفي مسؤولية الإنسان عن أعماله.

ومهما يكن من أمر النتائج المترتبة على الموقف النظري السابق ـ والتي قلّ ما توقف الباحثون عندها ـ فإن مفكرنا العربي يؤمن بأن الطبائع الإنسانية التي يمكن رصدها من خلال سلوكات البشر، هي من فعل إلهي، وأن هنالك غايات مرسومة لذلك، بعضها يمكن الكشف عنه فيما يبقى بعضها الآخر خافياً بمقتضى المقاصد الإلهية ذاتها؛ وهذه مسائل إيقانية لم يقع عليها برهان، وإنما ينطلق ابن خلدون منها بمثابة مسلّمات يقلّد فيها أسلافه من مفكري الإسلام.

وقد مرّ معنا أن ابن خلدون يؤمن بأن طبيعة البشر ـ على النحو الذي قدّره الله ـ تتضمّن ضرورة وجود «وازع» منهم «يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم. وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العُجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم. فلا بدّ من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض، ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم. فيكون ذلك الوازع واحداً منهم، يكون له عليهم الغلَبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان؛ وهذا هو معنى الملك، وقد تبيّن لك بهذا أنه خاصة للإنسان طبيعية ولا بدّ لهم منها».

وقبل ملاحظة ما ينطوي عليه هذا التصريح العَقِدي من قضية إيمانية يوقن بها المؤلف، نشير إلى خطأ الاستنتاج الذي وصل إليه، نتيجة الخلط بين المقدمات وانطواء بعضها عن الانكشاف وبيان المحتوى.

فوجود الوازع بمقتضى القدرة الإلهية ـ في التصور السابق ـ يعتمد على احتمالين متناقضين، أحدهما هو النتيجة التي يريد ابن خلدون الوصول إليها والآخر مناقض، واجتماعهما ممتنع.

ـ فلو أن الله أراد أن يكون الفكر الموجود لدى كل إنسان هو الذي يدفع بكل فرد فرد إلى الامتناع عن العدوان، لما حصل من هذا الاحتمال تناقض، إذ أنه حدوث بمقتضى الإرادة الإلَهية ممكنٌ كوجود بعض الناس يرد العدوان عن بعضهم الآخر.

ـ إن القول بضرورة أن يكون الذي يرد العدوان إنساناً (ملكاً) له الغلبة والسلطان واليد القاهرة، ليس فرضاً تتطلبه طبيعة البشر. إذ يمكن أن يقوم بهذا العمل أحد الملائكة أو الرسل والأنبياء ـ الذين قاموا بذلك فعلاً ـ فتتصلح أحوال الناس ويدينون للهداية الإلهية، ولا يعود وجود الملك ضرورياً.

ولكنّ ابن خلدون ـ الذي لو لم يغفل عن البرهنة المنطقية لما نجح في الإيهام بتأسيس وجهة نظره على المنطق ـ لم يبحث عن مسألة تسويغ وجود الملك بصورة مطلقة، إنما من خلال اعتقاده الديني الضمني المبني على النصوص النقلية التي ترى أن المشيئة الإلهية اقتضت التفريق بين الناس وجعلهم طبقات، بعضهم له الغلبة والسلطان واليد القاهرة على بعض وهو الملك ومن في معناه.

وأبو زيد ينطلق من الإيمان المبني على إقرار وجود يقيني ـ غير قابل للشك عنده ـ لما يسمّيه طبيعة البشر وطبيعة الاجتماع. وإذ يعتمد هاتين الفكرتين في مناقشاته، فإنه ـ على نحو ما أشرنا أيضاً ـ لا يقيم البرهنة عليهما، بل يعمد إلى التسليم بهما.

فهو مفكر يستسلم لما جاء من سنن السابقين بالنسبة لإقرار الوجود الإلهي،

الذي خلق العالم المادي وما فيه من موجودات، سواء في ذلك الجماد والنبات والحيوان والإنسان حتى الملائكة والشياطين والسموات وما فيها مما أشار إليه من مواضع حديثه عن العلوم في الباب السادس.

وكلامه في الفقرة السابقة الذي نصه: «تبيّن لك بهذا أنه ..» لا يعني قيام برهان، لأن هذا لم يوجه ابن خلدون إليه الاهتمام، وإنما المقصود حصول الإيضاح لوجهة النظر أو الشرح لنوعية التصوّر أو التوجيه إلى رأي مخصوص في المسألة المذكورة.

وهذه الطريقة ليست مما يتبعه العلماء في بحوثهم التي تتطلب توافر قدر مرموق من الحفاظ على الموضوعية عادة، سواء كان موضوع بحثهم في العلوم المجرّدة كالرياضيات أم التطبيقية كالفيزياء أم الإنسانية كالسياسة. وتنتسب هذه الطريقة إلى الموضوعات المبحوثة في مجال المؤلفات القائمة على طرح وجهات النظر المتفاوتة الممكنة، والتي تكون قراراتها معيارية - عادة - بمثابة ترجيح رأي على آخر، أي لا تتمتع بصفة الإلزام التجريبي ولا المنطقي.

فقبول حكم شخصي معيّن أو قرار فردي محدّد أو وجهة نظر خاصة، وما يدخل في مثل هذه الأبواب، لا يتأتّى عن قوة مبادئ ملزمة تفرض نفسها على الفكر، أو يكون نتيجة بحوث عملية تصل إلى وقائع مادية مشخّصة. الأمر الذي يعني بقاء تلك الأحكام والقرارات ووجهات النظر رهناً بالمقدمات النظرية المعتمدة وطرق استخدامها، فكل تغيير يطرأ على ذلك يعني تغييراً يصيب النتائج التي وصل الكاتب إليها.

وإذا كان تغيير النتائج بسبب اختلاف مقدماتها شيئاً لا خلاف عليه، فإن التغيّر قد يجاوز هذا الاحتمال إلى جعل البناء النظري - الذي يستند إلى

مقدمات خاصة على النحو المذكور ـ مرهوناً بقبول تلك المقدمات. فالذي يحكم بأن ثمرة علم الكيمياء ـ مثلاً ـ فاسدة وأن الاشتغال بها مضيعة للوقت، في وقت كانت تثبت فيه التطورات العلمية خطأ قراره، إنما يدفع بالباحث اليقظ إلى الشك في أحكامه الأخرى التي قد لا تكون قابلة للتحقيق، لكنها تنطلق من الموقف الإيقاني نفسه.

وهذا يعني أن نقض بعض المسائل المكوّنة للبناء النظري الخلدوني ـ أو غيره من أبنية أقامها أشخاص حسب تصورات نظرية خاصة ـ إنما يعني تعريض البناء كله للاهتزاز والشك بصورته الكاملة، إذ ينتقض أحد تلك الجوانب الهامة التي لا يقوم البناء إلا بتوافر وجودها معاً.

وقد طبّق ابن خلدون كأسلافه من المفكرين الأطروحة الاعتقادية التي سادت آثار المفكرين الدينيين في المسيحية والإسلام، والتي تعتمد مبدأ إيمانياً ذا نتائج معرفية معقدة، أساسه «إطلاق الأحكام على الشاهد قياساً على غائب».

ويقوم هذا المبدأ الاعتقادي على فكرة مسبقة ترى أن الظواهر الاجتماعية تكرارات لا تختلف ـ جوهرياً ـ من زمن لآخر، أو أنها أمور سبق توقع حدوثها منذ الأزل بمقتضى «الحكمة الإلهية»؛ رغم ما يؤكده ابن خلدون في مواضع مختلفة عن تأثر الظواهر الاجتماعية بالظروف الراهنة المقارنة، وخضوعها لعدد من العوامل المتفاوتة.

وتشير المسائل الإيقانية التي اعتمدها أبو زيد في إقامة بنيانه التصوري للمجتمع الإنساني، إلى أنه لم يحقق التكامل بين تلك الدعائم. إذ انطلق إلى تقرير غير قليل منها على فهم غير دقيق لمضمونها، كما كرّر معتقدات السابقين الإيمانية في بعضها الآخر، رغم وجود التناقض الضمني الإيماني بين الزمرتين

السابقتين من المسائل النظرية.

ولو نظرنا في منطلقات ابن خلدون الإيمانية أو مقدماته الإيقانية، التي هي مسلّمات أقام عليها تصوّره للعمران البشري على سبيل المثال، لوجدنا أنه اعتمد غير قليل من المسائل المتناقضة فيما بينها أيضاً، والتي لا يمكن اجتماعها في تصوّر نظري ديني واحد، إذ أن وجود بعضها ينفي إمكان وجود الآخر.

فهو يقرّر ـ مثلاً ـ أن سنّة الله في المجتمع لا تتبدّل، ويكرّر ذلك في مواضع كثيرة. ويقرر في مواضع أخرى أن العوامل الإنسانية كالميل إلى العدوان والترف، هي التي تؤدي إلى الخلافات بين الناس في الحكم. ويقرر في مواضع مختلفة عما سبق أن مجمل الظروف الجغرافية هي التي تحدّد خصائص التعامل السلوكي بين الناس، وتؤثر في صياغة أشكال حياتهم حتى طبائعهم الشخصية وأنظمتهم الاجتماعية.

وإذا كان التدقيق يظهر أن ذلك كله من المؤثرات التي لا مجال إلى إنكارها، فإن الذي يتضح أن إيمان ابن خلدون بذلك كله لم يكن مؤسساً على رؤية نظرية واحدة؛ لأنه لو صحّ لكان إثباتاً لجبرية مطلقة على الأصعدة كافة.

وقد كان ذلك سبباً في تماديه بنسب الظاهرة الواحدة المشتركة بين مجالات متعددة إلى أسباب مختلفة، ولم يستطع التمييز الدقيق فيما بينها، لأن انشغاله الأساسي انصبّ حول تقديم الحادثة في إطارها التاريخي الماضوي، وتقديم المأثورات النقلية الأحادية الغرض حولها، ولم يتعامل مع الأحداث باعتبارها نتائج لسلوكات إنسانية حرّة قابلة للتعديل.

وهنا يظهر ضعف التأسيس النظري الذي تقوم عليه آراء ابن خلدون، ويتضح أن الرجل قد التمس ـ لبيان وجهات نظره المختلفة في الوقائع التي أشار إليها ـ

جملةً من المعلومات التي اطلع عليها بصورة غير عميقة، من ما أتيح له في ذلك الوقت الذي كان انتشار البحوث الموضوعية المتخصصة فيه ظاهرة محدودة.

يضاف إلى ذلك عامل مؤثر آخر مهم، هو ما يتمثّل في فصول المقدمة من أن ابن خلدون قد أضاف إليها ـ وربما اشترك غيره في ذلك، على نحو تراكمي وإقحامي في بعض الحالات ـ غيرَ قليل من التعليقات والإسهابات والتوضيحات، التي لم يتحقّق من توافقاتها النظرية الفكرية ومنطلقاتها الاعتقادية الإيمانية، وما قد ينشأ عن جمع بعضها إلى بعض.

ونشير إلى تأثير ذلك الاهتمام المباشر الذي نراه لدى مؤلف المقدمة بالدعاوة لتفضيل ما آمن أنه الأفضل، وتشريفه على ما آمن أنه الأقل قيمة أو أدنى منزلة في التصنيف الأخلاقي عنده.

أعني بذلك أن صاحب فصول المقدمة كان مدفوعاً ـ بسائق الإيمان بأن فترة النبي وأصحابه هي أفضل الفترات ـ إلى أن يقرّر أن ملامح حياتهم القائمة على عصبية الدين في مجملها، والمحدودة بحياة الصحراء البدوية أو الزراعة البسيطة والتبادل السلعي في المدينة وغيرها من حواضر قليلة، إنما هي التربة الأكثر مناسبة للعودة بالمجتمع البشري إلى نقائه، أي إقامة العمران في أنسب أشكاله لنمو الفكر الديني السلفي الذي كان ترعرع في تلك التربة.

هكذا يبدو ـ من جديد ـ أن القناعات الفكرية والاعتقادية التي آمن بها أبو زيد، وسلّم بصحة أخبارها التي تقول إنها طريق مضمون يؤدي بنا إلى السلامة في الدنيا والآخرة، قد اكتسبت عنده قوة التصديق، فانبرى يقدم الأطروحات التي تخدم تسويغها، مستخدماً في ذلك مجمل ما يجعل إيمانه قائماً على غير قليل مما رآه نافعاً في ترسيخ قضاياه المطروحة، التي لعبت ـ من جهة ثانية ـ

أدواراً واضحة في اتجاهه نحو ترجيح ما تعلّق بتصوراته الإيقانية المذكورة.

الاتجاه اللاهوتي:

تشير فصول مقدمة ابن خلدون إلى اتصاف كاتبها بأنه مفكر ديني مسلم، ذو توجّه بحثي لاهوتي بالدرجة الأولى. فهو لا يفوّت فرصة الاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأقوال المأثورة كلما رأى ذلك ممكناً في الموضوعات التي يطرحها، بل إن كلامه ـ في مواضع كثيرة جداً ـ لا يعدو أن يكون شرحاً لآية أو حديث أو قول مأثور، ولو كان ذلك مما لا يؤيده التحليل المقارن للمسائل المطروحة أو يخالف بعض المعطيات التجريبية.

ويلاحظ الباحث أن الباب السادس من «المقدمة» هو أكبر أجزاء هذا الكتاب حجماً، وهو الذي يتضمّن القدر الأوفى من المعالجات النظرية ويظهر طبيعة البحث اللاهوتية ومضامينها. ويمكن أن يردّ الباحث المتأمل هذا لأسباب عديدة، أهمها بالنسبة لهذه الملاحظة ما هو آتٍ:

- قرب موضوعات الباب السادس من ثقافة ابن خلدون المحصّلة، فهو الذي بدأ في تعلّم موضوعات اللغة والدين ثم اطلع على جوانب من المنجزات الثقافية الأخرى، والتي يتمثل أغلبها في بعض الفروع الدينية والأدب وتاريخ الشعوب التي دانت بالإسلام في المشرق والمغرب.
- وجود معلومات وفيرة نسبياً بين يدي المؤلف تتصل بموضوعات هذا الباب، نظراً لانتشارها أكثر من غيرها بين أيدي الناس في المجتمع. وقد أتاح ذلك له ولغيره تشكيل قاعدة من الاهتمام بالدخول في تفصيلات هذه الموضوعات أكثر من غيرها، بل الاستفادة من الاطلاع على كتب إضافية

خلال الفترات المتتابعة، والعودة إلى إدخال الإضافات في المقدمة تكراراً.

- قابلية موضوعات هذا الباب للحشو والتوسّع، فهي تساير ما شاع من مؤلفات كثيرة تشرح وجهات النظر المختلفة، وتحتفي بتفنيد آراء المعارضين، وتعمل على تقديم الإضافات والدراسات التعليلية في زيادة التأكيد على مسألة تجاه أخرى، وانفتاح الطريق أمام الدفاع عن مواقف المذاهب والفرق ذات الاختلافات الكثيرة، التي ساهمت في إثارة حوارات ومناقشات مستفيضة تتصل بموضوع هذا القسم من المقدمة.

- اتكاء القدر الأكبر من هذه المعلومات على الأرضية الشائعة للثقافات المنتشرة في تلك البلدان التي تحدث ابن خلدون عنها، فقد منحها ذلك القبول لدى أرضية عريضة من القراء فزاد الإقبال عليها، ووجه الاهتمام نحو استكمال بعض موضوعاتها، وتوجيه بعض الملاحظات التي يمكن استيفاء تفنيدها.

ولهذه الأسباب الأساسية، ولأخرى كثيرة أتينا على ذكرها في مواضع متعددة من قبل، لقيت المقدمة نوعاً من الاهتمام والانتشار لم يحظَ به كامل كتاب «العبر» الذي يبدو مؤلفه ليس هو الجاذب الأساس في قراءة المقدمة بل محتوياتها، على نحو ما أشرنا إليه.

ولا يحتاج الباب السادس إلى كثير تدقيق حتى يتكشّف عن أن مجمل ما جاء فيه كان تمثيلاً للجوانب المختلفة لتيار الثقافة الدينية الذي شاع في ذلك العصر، وخاصة تلك المسائل التي انشغل بها المفكرون المسلمون في عصور سابقة، وبعد أن انقضت فترة غير قصيرة على انحسار موجة التأليف في الموضوعات الثقافية العامة وضعف حركة الترجمة إلى العربية.

كما أن المقدمة لبّت حاجة الأغلبية من مثقفي ذلك العصر إلى ظهور كتاب جامع منوّع، يلتزم في الوقت نفسه طريقة المؤلفين اللاهوتيين في إيراد المواد التأريخية، ويتبع طرقهم الغائية في تقديم المعلومات، أي أن يأخذ على عاتقه تقديم الدعوة إلى الفكر الديني في إهاب الحديث عن أمور المجتمع ومشاغل الناس اليومية عبر مراحل زمنية متعاقبة، تاركاً قدراً عريضاً من التكلّف المنهجي التأليفي الذي لم تكن الكتب الدينية قادرة على الخلاص من تقييده.

وطريقة ابن خلدون في «التعليل» هي أبرز ما يجمعه بمؤلفات المفكرين اللاهوتيين، إذ أن أكثر من تسعين بالمئة من فصول المقدمة تبدأ بذكر المسألة التي ستتم معالجتها، في صيغة تعليمية تقريرية تقول: «فصل في كذا وكذا، والسبب في ذلك ...». فالمؤلف يبدأ الفصل بشرح سبب الحكم الذي جعله عنواناً للفصل، أو ما يمكن اعتباره تلخيصاً لموقفه في المسألة المبحوثة، والذي يكون ـ غالباً ـ مستنداً إلى نص ديني أو مأثور يستشهد به المؤلف في طوايا الفصل.

وقد لاحظ بوتول أن أبا زيد حريص على موافقة الرأي الديني في القضايا التي يطرحها للمعالجة دون استثناء، فقال: «لابن خلدون شاغلة ثابتة أخرى، وهي أن لا يناقض تعاليم الدين في أي أمر كان، حتى إنه يأتي بإيضاحات مطوّلة ليظهر ـ عندما يتناول نقطة دقيقة ـ أن فلسفته تنسجم انسجاماً تاماً مع العقيدة الإسلامية، حتى أنه يأتي بتعليلات جديدة مراعاة لهذه العقيدة.

وتحول هذه الشاغلة الموافقة للدين دون قيام واضع المقدمة بعدد من المناقشات الهامة، ومن ذلك أنه لم يتناول في فصوله الخاصة بالأمور الاقتصادية ـ قطّ ـ ما قضت به الشريعة الدينية قضاء جازماً، بالنسبة لوجود الملك والدَّيْن مع الفائدة والضرائب وغير ذلك؛ ومثل هذا يقال في موقفه تجاه السلطان السياسي. وإذا عدّدنا الأمور الهامة التي وردت في المقدمة، مما اعتبرها

محكوماً بها حكماً أبدياً ، أدركنا ما يسود المقدمة في مجموعها من روح الجبرية»(١٦).

ونضيف من جانبنا أن عدم المخالفة لتعاليم الدين التي ذكرها بوتول كانت عند ابن خلدون محكومة ببقاء أبي زيد ضمن حظيرة الفكر السنّي دون سواه. فقد انتصر أبو زيد لما شاع من آراء أهل السنّة، حتى وقف بصورة عدائية من بعض العقائد التي شاعت بين صفوف فرق أخرى، وخاصة شيعة أهل البيت.

ولم يفتر عبد الرحمن عن توجيه الاتهامات واللوم والتقريع لكل مفكر خالف الشائع من الاتجاه السني في التشريع أو التفسير، حتى لقد خالف بعض البراهين العقلية لتأكيد تسويده النقل على العقل ـ كما تدعو السنة إليه ـ في حال اختلافهما. ولم يتورّع عن توجيه الألفاظ المؤثرة لأولئك المخالفين في وجهات النظر، مستنداً إلى ما وجده بين يديه من فتاوى إدانة المخالفين، حتى التقرّب إلى الله بفضحهم والتشهير بهم.

وقد تنكّب ابن خلدون المشاق في غير موضع لكي يظهر أنه آخذ بما جاء في الموروث الديني، مهما كانت المسائل التي يعتمدها سطحية. ومن ذلك الموقف الذي اتخذه في «أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء .. وذلك أن باني المجد عالم بما عاناه في بنائه ومحافظ على الخلال التي هي أسباب كونه وبقائه.

وابنه من بعده مباشر لأبيه، قد سمع منه ذلك وأخذه عنه، إلا أنه مقصّر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المعاين له.

ثم إذا جاء الثالث كان حظه: الاقتفاء والتقليد خاصة، فقصّر عن الثاني

---

(١٦) غاستون بوتول: ابن خلدون ـ فلسفته الاجتماعية، ص٤٣.

تقصير المقلّد عن المجتهد.

ثم إذا جاء الرابع قصّر عن طريقتهم جملة، وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها، وتوهّم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلّف وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم، وليس بعصابة ولا بخلال، لما يرى من التجلّة بين الناس، ولا يعلم كيف حدوثها ولا سببها، ويتوهّم أنه النسب فقط، فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته ويرى الفضل له عليهم، وثوقاً في استتباعهم وجهلاً بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال، التي منها التواضع لهم والأخذ بمجامع قلوبهم، فيحتقرهم بذلك؛ فينغّصون عليه ويحتقرونه ويديلون منه سواه من أهل ذلك المنبت ومن فروعه في غير ذلك العقب، للإذعان لعصبيتهم كما قلناه»(١٧).

فهذا الترتيب الذي وضعه ابن خلدون لا يستمدّ مراحله من وقائع حاسمة، بل هو مبني على ما توهّمه المؤلف صحيحاً، والذي هو تصوّر شخصي ينطوي على كثير من الشكلانية والسطحية والقسر، انطلاقاً من مسائل لا تتصف بالدقة.

فأبو زيد يضع تعريفات لكل جيل من الأجيال على هواه، دون ما يفيد أنها يجب أن تتحقق في الواقع. وتشير التعريفات التي أوردناها إلى أنه رسم الأحداث الافتراضية بصورة تخدم ما يريد أن يستخلصه. إذ أن ذلك التحديد لسلوكات الأجيال يتنافى مع المعطيات التاريخية، فهو يفترض أن الأجيال ساذجة مفرّغة من كل ثقافة واطلاع، وأنها لا تملك أي فكر فاعل يستطيع معرفة الوقائع ويستلهم الأغراض والآمال في المضي نحو تحقيق الغايات المثلى أو الطموحات التي كان ابن خلدون قد أقرّ في جملتها لكل صاحب سلطان أن يوسّع مجال

---

(١٧) مقدمة ابن خلدون، ص٤٩٥ وتاليتها.

سلطته وأن ينازع الأغيار الطامحين إليها.

كما إن أوصافة المخلوعة على تلك الأجيال الأربعة تفترض أنها موجودة في مجتمع افتراضي، لا يطابق مجتمعات ذلك العصر؛ فهي تبدو بعيدة عن التأثيرات الفاعلة والتأثرات المستقبلة، سواء كان ذلك بالأحداث الاجتماعية المعقدة داخل الدولة الواحدة، والأحداث المؤثرة التي ترد من الدول المجاورة. وهذا ما يجعل افتراضات ابن خلدون صورية تأمّلية لا تطابق الواقع، ويظهر أن غرضها هو الوصول إلى طرح وجهة نظر أراد لها المؤلف أن تبدو في ثوب القاعدة المطّردة.

فإذا عمدنا إلى فحص مسألة الأربعة هذه التي قالها ابن خلدون، ودققنا النظر في بنائها النظري، وهي على ما هي عليه من عدم الإحكام الذي لحظناه، تبيّن لنا جانب آخر من افتعالها التركيبي. إذ يظهر إمكان أن نضيف أبناء آخرين لأولئك المذكورين أو حذفهم دون كثير همّ، من خلال ما أطلعنا أبو زيد به من رخصة حين أورد تعديلاً لذلك التحديد، هو أشبه بنوع من التراجع عن قرار «الأربعة» المذكورة.

قال عبد الرحمن: «اشتراط الأربعة في الحساب إنما هو في الغالب. وإلا فقد يدثر البيت من دون الأربعة، ويتلاشى وينهدم، وقد يتصل أمرها إلى الخامس والسادس، إلا أنه في انحطاط وذهاب.

واعتبار الأربعة من قِبل الأجيال الأربعة: بان ومباشر له ومقلّد وهادم، وهو أقل ما يمكن. وقد اعتُبرت الأربعة في نهاية الحسب في باب المدح والثناء؛ قال صلى الله عليه وسلم: "إنما الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن إسحق بن إبراهيم" إشارةً إلى أنه بلغ الغاية من المجد. وفي التوراة ما

معناه "أنا الله ربك طائقٌ غير غيور مطالب بذنوب الآباء للبنين على الثوالث وعلى الروابع" وهذا يدلّ على أن الأربعة الأعقاب غاية في الأنساب والحسب»(١٨).

فهذا التحديد غير الحاسم لا معنى له ولا فائدة خاصة، ولو قال ابن خلدون إن الأجيال ثلاثة وقد تزيد على ذلك إلى الرابع والخامس والسادس بحسب بنيانها وانهدامها، لما تغيّر كلامه، رغم سقوط الأربعة. ولو قال: وتتعدّد الأجيال حتى تبلغ الخامس أو السادس، لما تغيّر مفاد كلامه كذلك. ولو قال: وتتفاوت أعداد الأجيال في ذلك، فتكون بين الثالث والسابع، لما تغيّر مفاد كلامه أيضاً.

وإذا كان ما تقدم من تسويغات نظرية قد كشف عن عدم ضرورة فرض «الأربعة» فإن هذا الفحص يشير إلى السبب الذي جعل أبا زيد يتجشّم ذلك كله، ونعني بهذا حرص الكاتب على الإمساك بتقليد ما جاء ذكره في الحديث الديني النبوي الذي أورده. وهذا يؤكد أن النص على الأربعة كان لأسباب دينية، ولم يكن ناشئاً عن ضرورات أوصل إليها البحث، إضافة إلى ما يمكن أن يرد على قضية الاستشهاد بالحديث المذكور ورتبته ودرجته في مثل هذه المسألة الخلافية.

وربما كان موقف ابن خلدون من مسألة «السيادة» في الدولة واحداً من أوضح المواقف الخلدونية المحترزة عن الدخول في مناقشات قد تؤدي إلى جعله في موقع التقويم أو الحكم بالبراءة أو الإدانة، هذا الموضع الذي يبدو أن ابن خلدون السياسي قد احترز له على المستوى الديني، لأسباب عديدة أهمها الحفاظ على منصبه في قضاء المذهب المالكي، الذي كان وسيلته للاقتراب من دفّة الحكم منذ انتقاله إلى المشرق، ولقد نوزع فيه مراراً وتكراراً، حتى أخذ عليه بعض

---

(١٨) المصدر نفسه، ص٤٩٦ وتاليتها.

المناوئين أنه لم يكن يرتدي ملابس القضاة الدينيين، ولاموه في ذلك(١٩).

وقد نردّ عدداً من مواقف أبي زيد الاتباعية اللاهوتية لما وجده بين يديه من مؤلفات ذات اتجاهات سلفية، ونشير إلى أن إحجامه عن مناقشة أمور هامة بالنسبة للمجتمع والدولة من خلال مأثورات الدين، يعود ـ في جزء غير قليل منه ـ إلى ما لاحظه الباحث القانوني أحمد السقا من أنه: «لا يوجد في الآداب الإسلامية، ولا في السنة الإسلامية، في الناحية النظرية، أي مذهب ثابت عن السيادة؛ فكلتاهما كانت تستند إلى أحاديث غامضة بعض الغموض، وكانتا تؤلفان ضرباً من النظام القائم على الأحوال، وكان أصل كل واحد منهما يصدر عن الرغبة في تسويغ وصول هؤلاء الآل أو أولئك إلى السلطان»(٢٠).

وقد عمد ابن خلدون إلى تكذيب مخالفيه في بعض وجهات النظر، انطلاقاً مما أشرنا إليه من قوة وضعها الدين بيده في إدانة مخالفي اعتقاده، وواحد من الأمثلة الناصعة على ذلك رؤيته لقبول زعامة صاحب دولة الموحّدين، في مقابل أولئك المفكرين اللاهوتيين ـ أمثاله ـ الذين رفضوا الاعتراف بها.

قال أبو زيد: «ويلحق بهذه المقالات الفاسدة والمذاهب الفائلة ما يتناوله ضعَفة الرأي من فقهاء المغرب، من القدح في الإمام المهدي صاحب دولة الموحدين، ونسبته إلى الشعوذة والتلبيس فيما أتاه من القيام بالتوحيد الحق والنعي على أهل البغي قبله، وتكذيبهم لجميع مدعياته في ذلك، حتى فيما يزعم الموحدون أتباعه من انتساب في أهل البيت.

---

(١٩) انظر ما قدّمناه من ترجمة السخاوي والذين انطووا فيها.

(٢٠) السيادة في الفقه الإسلامي، ص٢٢. رسالة دكتوراه قدمت لجامعة باريس بعنوان:

A. Sakka: La Souverainete en droit muslman, these de droit.

وإنما حمل الفقهاء على تكذيبه ما كمن في نفوسهم من حسده على شأنه، فإنهم لما رأوا من أنفسهم مناهضته في العلم والفُتيا وفي الدين بزعمهم، ثم امتاز عنهم بأنه متبوع الرأي مسموع القول موطأ العقب، نفِسوا ذلك عليه وغضوا منه بالقدح في مذاهبه والتكذيب لمدعياته .. ومكان الرجل غير مكانهم وحاله على غير معتقداتهم»(٢١).

والمهدي❖ الذي دافع عنه أبو زيد بتلك الحرارة حتى هاجم الفقهاء، ليس سوى زعيم سياسي خلع لبوساً دينياً على حركته السياسية ومنازعته السلطان حتى وصل إلى الحكم ففعل ما كان غيره قد أتاه ولكن بتسويغ آخر. وقد اختلفت حول المهدي ابن تومرت هذا آراء الفقهاء وغيرهم بين مؤيد ومعارض، وأبو زيد ـ كما يتضح من بيانه ـ أحد مؤيديه، فكال إلى المعارضين تهمة تتصل بمحتوى اعتقادهم الديني نفسه، وجعلهم من أصحاب الرأي الضعيف الذي لا يستحق الأخذ به.

ومن ما يشير إلى بعض ما ينطوي عليه رأي ابن خلدون من هشاشة، وتساويه ـ معرفياً ـ مع رأي خصومه المخالفين في وجهة النظر، قوله: «وأما إنكارهم نسبه

(٢١) مقدمة ابن خلدون، ص٣١٧ وتاليتها.

❖رجل من قبيلة «مصمودة» البربرية، اسمه محمد ابن تومرت (حوالى ١٠٧٨ ـ ١١٣٠م) اتخذ لنفسه لقب المهدي، وقام بحركة سياسية ذات لبوس ديني، إذ نادى بأنه جاء لإحياء السنة الإسلامية الصحيحة. فدعا أبناء قبيلته والقبائل الأخرى الجامحة من أهالي جبال الأطلس بمراكش إلى مذهب التوحيد، انتصاراً لعقائد السلف واحتجاجاً على التمادي في نسبة الصفات إلى الله ـ الأمر الذي شاع بين جماعات إسلامية كثيرة آنذاك ـ وسُمّي أتباعه بالموحدين من بعده. (انظر: كتاب العبر لابن خلدون، ج٦ ص٢٢٥. تاريخ العرب (مطول) لجبور وزميليه، ج٣ ص٦٥٢).

في أهل البيت فلا تعضده حجةٌ لهم، مع أنه إن ثبت أنه ادعاه وانتسب إليه فلا دليل يقوم على بطلانه، لأن الناس مصدّقون في أنسابهم»(٢٢).

فقوله «الناس مصدّقون في أنسابهم» لا يتسق مع دعوته إلى تأكد المؤرخ من صحة المعلومات التي يوردها، فكيف بموقفه بالنسبة لدعوات دينية قد يراها كاذبة لفيفٌ من الناس الذين اهتموا بتحقيق الأخبار ذات المحتوى الاعتقادي ـ الفقهاء ـ وعمدوا لإثبات كذبها المصطدم ببعض قواعد الدين، والذي صرّح أبو زيد بعدم فائدته محتجّاً بأن لا دليل على البطلان.

إن عبد الرحمن بهذا الرد يطلب إلى ضعفة الرأي من الفقهاء أن يتجاوزوا مسألة النسب بحجة شكلية واهية تكشف عن نوع من ضعف الرأي عنده، تتمثل في ركونه إلى عدم وجود دليل يقوم على بطلانه، وكأنه لا يعلم أن نفي النفي إثباتٌ يقوم مقام الدليل عنده وعند أخصامه المخالفين في الرأي معاً، لاتباع الفريقين طريقة شكلية واحدة تقوم على تعريف الألفاظ الداخلة في القياس، دون اشتراط التحقق الواقعي؛ وهذا ما يجعل تصديق الخبرين المتعارضين أو تكذيبهما على درجة واحدة بالنسبة للمتلقي الحيادي.

ومن السمات اللاهوتية في مقدمة ابن خلدون تلك الخاصة الضافية في فصولها جميعاً، والتي تتمثل في الإصرار على «الوعظ» الذي لا يفتر عن تكرير الملاحظات النقدية على ما يعتقد الكاتب أنه مظاهر سلبية يجب تركها، وتعديد مآخذه على الأحوال الاجتماعية التي لا ترضيه، وتوجيه نقوده اللاذعة للأوضاع السائدة والأشخاص والتيارات والمذاهب والفرق والعادات والتقاليد التي لا تحظى بتأييده.

---

(٢٢) مقدمة ابن خلدون، ص٣١٩.

ويترافق ذلك عند مؤلف المقدمة بالحضّ على الأخذ بما يراه من مسالك وتصرّفات تعيد الجيل الحالي إلى مجد الأجيال السابقة، التي يعتبرها ـ على المستوى الاعتقادي النظري ـ نموذجاً يجب على اللاحقين محاكاته، بغية تقوية أواصر العصبية التي انتصر بها المسلمون على الأغيار، وفتحت أمامهم البلدان والأمصار على مصاريعها فانتشروا مشرقاً ومغرباً.

ويرتبط بذلك ما يلاحظ في المقدمة من اشتراك ابن خلدون مع الكتاب الدينيين في ارتفاع صوت عدم الرضى عبر فصول مقدمته، خاصة تلك التي تتصل بحال السلطان والاقتصاد والعادات السائدة؛ فهو مشدود إلى الخلف نحو الأسلاف، الذين يظهرون في صورة محسّنة جداً عنده، إذ يتغاضى عن كثير مما حكاه المؤرخون من سلبيات أولئك الأرهاط من المسلمين، ويحصر القدوة في قليل منهم تأسوا سلوك النبي أو أصحابه الأقربين؛ ولا يتوانى لتحقيق هذه الغاية عن إضفاء بعض الزيادات أو إجراء بعض التعديلات في رواياته وأخباره.

كما أنّ نغمة الحزن تشيع في أكثر فصول المقدمة، مترافقة بالأسف والندم على ضياع أيام الازدهار، وفي الوقت نفسه يندب الرجل حظّ الكثيرين من السياسيين والقادة أصحاب الحظ السيّئ ـ مثله ـ الذين لم يحظوا بفرص سانحة للظهور ـ قياساً على أولئك الأجلاف والجهلة من زعماء القبائل أو الأمراء والوزراء غير النابهين ـ فكانوا ضحايا بعض الأوضاع السائدة في أزمانهم.

وتتشح المواضع الكثيرة من المقدمة بحلّة من التشاؤم، مردّها إلى ما قرّره أبو زيد من أن التنازع على السلطان طبيعة في الناس والعمران، ولذلك فإن الصراع في المجتمع الذي يتحدث عنه لا مجال إلى رفعه، وهو كفيل بأن يحوّل كل بيئة متحضرة إلى قاع صفصف لا غناء فيه، يفني الأجيال ويذهب ببهاء الدول،

ويغطّي ـ قبل ذلك كله ـ ما يمكن أن يقوم به «الآحاد» القليلون من أدوار في الاجتماع الإنساني.

الاتجاه نحو العدوان والعنف:

أخطر ما يلاحظ من اتجاهات ضافية في مقدمة ابن خلدون، تكرار فصولها تأكيد مشروعية العنف، من خلال قرار صريح بأن العدوان أو استخدام القوة في إخضاع الخصم وصاحب الرأي المخالف، تعدّ شيئاً من الأمور العادية أو المقرّرة سلفاً أو المسلّم بها. فهو يجاهر بذلك دون حرج، وكأنما يتحدث عن غابة من الوحوش المتصارعة، وليس عن رتب من الحضارة المختلفة أو المجتمعات المتنافسة أو الأفراد المتمايزين، حتى ليعدّ «الأمم المتوحشة» أكثر المرشحين فرصاً في النجاح بالاستيلاء على مقاليد الحكم.

ابن خلدون لم يذكر موضعاً واحداً في مقدمة يمكن أن تتغلب فيه الدولة المتحضرة على الدولة المتخلّفة، ولا أشار إلى انتصار الفكرة الواعية العاقلة على اليد الباطشة العمياء، ولم يترك فرصة للإبداعات العملية والأدبية والفنية تنجح فيها بالسيطرة على إدارة الدولة أو تسيير شؤونها.

ولذا فإنه لا يمكن تصنيفه في صفّ أولئك المصلحين الاجتماعيين الذي بذلوا جهودهم التأليفية لتوسيع ثقافة المجتمع، والدعوة لاتباع وسائل ديمقراطية في الوصول إلى السلطة والتعاون في بناء الصرح الحضاري للمجتمع؛ بل كان ـ على العكس من ذلك في أغلب الأحيان ـ يجاهر بغير قليل من الحياء بتأكيده صحة ما ذهب إليه من أن القوة أكثر قدرة على البقاء والعيش من التعقّل والحضارة. فهو من دعاة اللجوء إلى العنف والعدوان ـ ولو على نحو سلبي ـ من خلال إقراره

أحادية الطريق للوصول إلى السلطان.

وتشير بحوث المقدمة المتصلة بالتنازع على الملك إلى أن ابن خلدون عدّ العنف طبيعياً في النفس البشرية، وجعل العدوان واحداً من سماتها المميزة، بغض النظر عن أن الله الذي ركّب هذا الطبع هو المسؤول عن ذلك أم الإنسان الذي أوتي عقلاً للتمييز بين الأفعال الممكنة.

فأبو زيد يقرّ العنف مبدأ أساسياً في الصراع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي حتى الديني، وهو يتعامل مع الظواهر العدوانية التي تستخدم العنف في المجتمع بما هي ظواهر مشروعة، الأمر الذي يجعل من رؤيته للمجتمع الإنساني غارقاً في المشكلات، وإن كانت غير معلنة.

ويعني هذا الموقف ـ فيما يشير إليه ـ أن مؤلفنا الذي اعتمد المادة التأريخية أساساً في إبداء وجهات نظره التحليلية، لم يلاحظ التقابل بين حزم الحِراك الاجتماعي، السياسية والاقتصادية والعلمية والفنية والأدبية وغيرها، والتي تتصارع فيما بينها وتتفانى في الوقت نفسه الذي تكتسب فيه كل واحدة منها قدرة على البقاء والاستمرار، فتقوى تارةً وتضعف أخرى.

ويجب أن لا نغفل عن ملاحظة وجود استعداد نفسي واضح لترجيح ابن خلدون العنف على ما سواه من سلوكات، إذ يبدو من استعراض سيرته التي رواها بنفسه أنه كان ضعيف الرأي سهل الانقياد خوّافاً، كثير الطمع في المنصب محبّاً للرئاسة، حتى أنه وقع تحت إغراء الوعود التي بذلها له المتآمرون على حكومات كثيرة، فضلع معهم في الانقلاب على أولياء نعمته من الذين مدّوا له يد العون ووقّروه وندبوه لبعض الوظائف السلطانية والتعليمية في المغرب والمشرق.

ونلاحظ ـ من الجهة المقابلة لتلك المسألة السيكولوجية ـ أن أكثر مواقف ابن

خلدون في توكيد العنف تنبثق عن نظرته السطحية، التي تعكس بدورها ـ من ناحية ثانية ـ أن اتجاه مفكرنا نحو تسويغ القوة يشير إلى نوع من اقتناعه الضمني بأن القوة لا مستقبل لها، بما يعني أن أبا زيد رأى في الحركة الدورانية لتقاسم السلطان نوعاً من العبثية الاجتماعية المستحكمة، نشأت عن ما أشرنا إليه قبل من اقتناع بحتمية تلك التكرارات في الوصول إلى الملك في الدولة، في وقت لم تكن لديه ـ بما هو مفكر اجتماعي ـ حلول نظرية مقترحة لحل تلك الإشكالية التي عدّها مستعصية.

فذاك الشعور العفوي الغامض بعدم جدوى الحصول على منصب سلطان، مادام الخوف سيبقى مصاحباً والتهديد دائماً بالمنازعة، قد أدّى بأبي زيد إلى قناعة محصّلة بالتجربة الشخصية ترى أن خير وسيلة للدفاع عن النفس هي المبادرة بالهجوم، وتكوّن لديه رغبة في القضاء على الخصوم الساعين إلى السلطة قبل قيامهم بتسديد السهام إلى صدر الحاكم وعصابته.

وبذلك يتضح أن الآراء التي أدلى بها ابن خلدون كانت خليطاً من استخلاصاته لما يحدث في المجتمع من أصداء، وتأملاته لما وقعت عليه يداه من حوليات التاريخ السابقة ونزعاته النفسية التي لعبت دوراً فاعلاً في تلوين تفسيراته وتعليلاته، وقدراته العقلية ومكوناتها الفكرية المحدودة في أساليب بحثية موروثة وقفت باحتراز تجاه الإبداع وخافت غير قليل من الخروج على المألوف.

وهكذا تبدو طريقة ابن خلدون في حشد موضوعات مقدمته حافزاً على إضعاف ثقة الباحث العلمي المتأمّل في كثير من جهده، إذ لم يميّز بين معالجة المعطيات العلمية الرائجة في عصره وإيراد العقائد الإيمانية والمعلومات السطحية والأخبار الشعبية والخرافات والحكايا الأسطورية، بل أوردها جميعاً

وكـأنما يناقش أمـوراً علـى مـسـتـوى واحـد من الجـديّـة والموضـوعـيـة والصـدق المعـرفي، واتبع لذلك طريقة «التـعليل» التي لا تلتزم منهجـاً بحثـيـاً واحـداً، ولا تتحقق من المعلومات، بل تكتفي بأن تعرض ما يقع تحت يديها من أخبار تتعلق بالمسألة.

ولا يعدم الباحث المدقّق أن يلاحظ وجهاً آخر من وجوه الميل إلى العدوان، في جملة الانتقادات اللاذعة التي وجهها ابن خلدون لمعارضيه في بعض الآراء، إذ سارع إلى «انتهاز» فرص الاختلاف في وجهات النظر، ووجّه سهام تقريعه الشديد لبعض أسلافه من المفكرين تجاه «مواقف» لا تتجاوز إطار الترجيح الشخصي في الحكم.

فهذا النوع من «التقريع الانفعالي» الذي تمّ على غفلة من ابن خلدون نفسه، يكشف عن استعداد «عدائي» مخبوء غرضُه «التغلّب» على الخصم المخالف في الرأي، بغية «انتزاع» سلطة إصدار «الحكم» بصدق الرأي وكذبه.

ولا شكّ أن التماس الشواهد لمثل هذه الدراسة ـ القابلة للإفراد ـ لا تقف عند حدود حصر خصائص أسلوب ابن خلدون أو طريقته في التأليف، بل إنها تتعدّى ذلك إلى الربط بين اتجاهاته النفسية وآرائه السياسية والاجتماعية والدينية حتى الثقافية عامة.

الفصل الثالث
ابن خلدون وعلم الاجتماع

أشرنا في نهاية الباب الأول من كتابنا إلى خطأ النظرة القائلة إن العصور الوسطى كانت عصور جمود أو ظلام ثقافي، ونعود إلى القول إنّ الدراسات الاجتماعية شهدت تطوراً متدرّجاً مُرضياً في أواخر القرن الثالث عشر ثم الذي تلاه، استجابة لأصداء الانتشار الذي شهدته النزعة العلمية المتسارعة في الدراسات كافة.

وتضع المراجع المتوافرة بين أيدينا تسلسلاً تاريخياً للعلوم الكثيرة التي انفصلت تباعاً عن الفلسفة ـ التي اعتبرت أمّ العلوم المختلفة لفترة مديدة من الزمن ـ وقد تبوّأ كلٌ منها مكاناً مستقلاً في ما أصبح يُعرف حديثاً باسم العلوم البحتة والعلوم التطبيقية والعلوم الإنسانية، وغير ذلك من تسميات.

وقد أشار «أوغست كونت» في كتابه الصادر بعنوان «دروس في الفلسفة الوضعية» إلى النسق الذي تحصّل بين أيدي العلماء في مضمار استقلال عدد من العلوم المهمة عن الفلسفة العامة، فجعل السبب الرئيس في ذلك يكمن في طبيعة موضوع العلم المستقلّ نفسه، فأفاد قائلاً: «إن العلوم التي تكون بسيطة المواضيع تتأسّس قبل غيرها من التي تكون معضلة المواضيع. وإنه لمن الواضح أن الأفاعيل الحياتية أشدُّ إعضالاً من الحادثات الكيميائية، فلا يمكن والحالة هذه معرفة قوانين الحادثات الحياتية قبل معرفة الحادثات الكيميائية. فكان طبيعياً

أن يتوصل الفكر البشري إلى اكتشاف قوانين الكيمياء قبل اكتشاف قوانين علم الحياة، وكان من المستحيل أن يؤسس علم الحياة على قواعد علمية متينة وراسخة قبل أن يؤسس علم الكيمياء على مثل تلك القواعد الراسخة».

فقد تسارعت العناية بدراسة العلوم الطبيعية، وتقلّصت العناية بدراسة اللاهوت، وكان ذلك إيذاناً بتحرّر العقل الإنساني الذي بلغ أوجه في عصر «النهضة» في القرن السابع عشر. وسنشير باختصار لبعض ما تمّ من ذلك، على بعض الأصعدة ذات الصلة بدراستنا.

إذ قبل أن يبدأ ابن خلدون في كتابة النسخة الأولى من «المقدمة» بالتي ألحق بها كتاب «العبر»، في «قلعة ابن سلامة» عند بني عريف، بحوالي خمس سنوات؛ صدر كتاب أستاذ اللاهوت بجامعة باريس «نيقولا أوريسم» عام (١٣٧٠) بعنوان «بحث عن أول اختراع للنقود» الذي يميل المؤرخون الاجتماعيون إلى اعتباره بمثابة النموذج الرائد للبحوث التجريبية في ما عُرف باسم «علم الاقتصاد السياسي» في الفترة اللاحقة(١).

وقد عمل أوريسم في السياسة، حتى غدا مستشاراً للملك شارل الخامس بعد أن كان ساهم في تربيته، واستقى من كتابات أرسطو الذي ترجم له كتابي «الأخلاق» و«السياسة» ما يساعد على وضع تصوّر واضح لطبيعة العلاقات الاجتماعية، ويكون هادياً في تحديد قواعد الحكم.

وقال بضرورة وجود «قانون» لحساب «سقوط الأجسام» وتحدث عن دوران

---

(١) انظر في تفصيل هذه المسألة وما بعدها ترجمات الأعلام الذين سيرد ذكرهم في: الموسوعة الفلسفية المختصرة. معجم الفلاسفة. Encyclopedia Britannica وانظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم. تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراند رسل، وما كتبه بارنز وباسكر في كتابهما: Social Thought from Love to Science

الأرض الذي هو مقياس «اليوم» في كتابين بعنوان «رسالة الفلك» و«رسالة السماء والعالم»، وقد استخدم اللغة الفرنسية في تأليف الكتب الفلسفية والعلمية قبل «رينيه ديكارت» بثلاثة قرون من الزمن.

وقد ظهر في النصف الثاني من القرن السادس عشر «علم الإحصاء» ليدعم ما سبقه من دراسات واقعية في السياسة والاقتصاد، وذاعت «نظرية القانون الطبيعي» بين المفكرين الاجتماعيين. وترافق ذلك بالاتجاه الواقعي في مناقشة المؤلفات السياسية، فصدر كتاب «نيقولو ميكيافيلي» عام (١٥٣٢) بعنوان «الأمير»، وكتاب «جان بودان» عام (١٥٧٧) بعنوان «الجمهورية» اللذين أظهرا ميلاً واضحاً نحو الواقعية، وتخلّصا من النزعات الفلسفية والأخلاقية والمثالية التي كانت تتسم بها أغلب المؤلفات السياسية السابقة(٢).

وظهرت نزعة واضحة نحو التخصّص العلمي القائم على دراسة الواقع ذاته، وليس فكرتنا عنه أو ما وصلنا من تصورات قبْليّة. وبدأت دراسات كثيرة تبتعد عن الاتجاهات الفلسفية التي كانت قد اتخذتها، على نحو ما مرّ معنا في المراحل السابقة من دراسات الشؤون المتعلّقة بوضع التصورات لتفسير الوجوود الإنساني والطبيعي، ومعرفة أسرار الكون الذي يحيط بالبشر(٣).

---

(٢) انظر: المدخل في علم الاجتماع، لرينيه مونيه. المدخل في علم الاجتماع، لإليكس إنكلر. المجتمع لماكيفر وبيدج. علم الاجتماع لمحمد خيري وزملائه. وكتاب إلبرت ستيوارت: Sociology: The Human Science وكتاب سوروكين: Contemporay Sociological Theories

(٣) انظر: علم الاجتماع السياسي، لقباري محمد إسماعيل، ص٥٦ ومابعدها. والمقارنات التي أجراها «هنري لاووست» في كتابه: نظرية شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع. ولا يفوتنا هنا الإشارة إلى مدى فائدة الدراسة المقارنة بين أطروحات ابن خلدون السياسية ذات المنشأ الديني، وما قاله ابن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م) من قبل.

فتكوّن «علم الفلك» على يد «غاليليو» الذي عاش (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢) فترة شهدت تحقيق إنجازات خاصة في هذا المجال. فهو عالم إيطالي واظب على الاشتغال في علوم الطبيعة والفلك والرياضيات، وأثبت بالتجربة ثبات مدة تذبذب النوّاس (البندول) رغم تغيّر السّعة، واخترع الميزان المائي، وبرهن على خطأ ما ذهب إليه أرسطو في تعليل حركة الأجسام، وتحقّق أنها تسقط بسرعة واحدة وتسارع ثابت مهما كانت أوزانها مختلفة في الشروط النظامية، وأثبت أن مسار الجسم المقذوف قطع مكافئ.

ونجح غاليليو عام (١٦٠٩) في صناعة أول منظار فلكي أظهر تضاريس سطح القمر ووجود عدد هائل من النجوم، ثم اكتشف وجود أربعة أقمار تدور حول كوكب المشتري، ودرس أوجه كوكب الزهرة والبقع الشمسية، وأيّد بالتجربة ما قاله كوبرنيكوس في نظريته التي أفادت دوران الأرض حول الشمس، والتي نسفت ما أشرنا إليه من معلومات استمدها ابن خلدون من نظرية بطليموس وأتباعه، التي سادت عبر فترة غير قصيرة.

وشهد القرن السابع عشر إصدار «جروتيوس» كتابه «قانون السلم والحرب» الذي تناول فيه بالدراسة والتحليل المبادئ الأساسية للقانون الطبيعي، ورأى أن المصالح الاقتصادية المشتركة هي ما يجيز وجود ظاهرة الرق في المجتمع، إذ أنها نتيجة لتعاقد قائم على إرواء الحاجات الإنسانية، أو الاستيلاء بالقوة على مصادر الثروات الأولية؛ وقرّر شرعية النظام الإقطاعي.

وأصدر «أنتوني دي مونتكرستيان» عام (١٦١٥) أول بحث في الاقتصاد السياسي، شمل غير قليل من الملاحظات الواقعية والبحوث الكميّة التي كانت تخلو منها الدراسات النظرية السابقة في الاقتصاد. وأظهر أنّ «المشكلات السياسية والاقتصادية، وخاصة التجارية، قد تمخّضت عن بلورة المبادئ الأولية

في الفكرية الاقتصادية ..

ويبدو أن هذه الفكرية التجارية كانت ترجمة للاتجاهات والسياسات التي أخذت الدول المتنافسة على عاتقها تنفيذها للعمل على تنمية الصناعات القومية، وتوسيع نطاق المعاملات التجارية»(٤).

ووضع الإنجليزي «توماس هوبز» كتاباً بعنوان «نظام حكم الدولة الدكتاتورية» عام (١٦٥١) لدعم النزعة التسلطية في النظام السياسي، وقد ضمّنه ملاحظات واقعية ومقارنات لتأييد وجهات نظره، دفعت «هاري باروز أكتن» إلى وصفه قائلاً لدى ترجمته في معجم الفلاسفة: «لقد جمع هوبز في مذهب واحد فلسفةً أرادت نفسها تجريبية ومادية واسمية وحتمية وأنانية. وقد أكّد أن مواقفه هذه تتّفق والمسيحية البروتستانتية .. ولكن هذا لا يمنع أن يكون نعت "الهوبزي" صار يستخدم في وصف الماديين والملحدين».

وأصدر اللاهوتي الفرنسي «ريشار سيمون» عام (١٦٧٨) نتيجة أبحاثه في «التاريخ النقدي للعهد القديم» الذي كان سبباً في فصله من الرهبانية واعتبر واحداً من الكتب المحرّمة، نظراً لانتقاده ما شاع من آراء حول القداسة التي أضفيت على النصوص الدينية والأحكام التي استمدّت منها.

ونشر المفكر الإنجليزي «جون لوك» مقالاته في «الحرية السياسية» عام (١٦٨٩) وهي تحفل بالوقائع المقارنة ذات النزعة التجريبية، التي تعدّ خلاصة تمرّسه بالشؤون السياسية والاقتصادية، ونموذجاً ذا اتجاه ثوري في الكتابة. ولقد كانت كتاباته سجلاً للدفاع عن التسامح الذي يجب أن يسود بين شعوب القوميات والثقافات المختلفة؛ وأبرز ما يظهر هذا الاتجاه كتابه «محاولة في

---

(٤) أحمد الخشاب: التفكير الاجتماعي، ص٣٤٦ وتاليتها.

الفهم البشري».

وتكوّن «علم الطبيعة» على يد الفيزيائي الإنجليزي السير «إسحاق نيوتن» الذي عاش (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧) خلال مرحلة اتسمت بتسارع الاكتشافات في عالم الطبيعة التي تحيط بنا.

فقد استخدم نيوتن مهاراته المتميّزة في علوم الطبيعة والرياضيات، واستطاع أن يقوم بتجارب في تحليل الضوء العادي إلى ألوان الطيف السبعة باستخدام الموشور الزجاجي، وتمكّن من تجميع ألوان الطيف إلى اللون الأبيض. ووفّق في بحوثه بين النظرية «الجسيمية» والنظرية «الموجية» في تفسير ظاهرة انتشار الضوء. واخترع الموقد ذا المرآة العاكسة، ووضع قانون الجاذبية الأرضية، وقوانين الحركة المادية.

ونشر «جيان باتيستا ڤيكو» الإيطالي (١٦٦٨ ـ ١٧٤) دراساته للثقافات والمجتمعات البشرية بعنوان «العلم الجديد» وأعرب عن رأيه في استحالة إنجاز دراسة منظمة وعلمية للمجتمع البشري، دون دراسة طبيعة الشخصية الإنسانية وأدوار الأفراد في سياق المجتمع الذي هم أعضاء فيه. وأورد كثيراً من المقارنات بين الشعوب البدائية، وعرض غير قليل من المعتقدات والأساطير والشواهد التراثية للمجتمعات التي تناولها بالدراسة.

وتكوّن «علم الكيمياء» على يد «أنطوان لوران لاڤوازيه» الذي عاش (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤) في خضم حاجة القرن الثامن عشر إلى عناية خاصة بوضع دعائم علمية للبحث في الكيمياء. وهو فيزيائي وكيميائي فرنسي، أقام أطروحات جديدة لعلم الكيمياء، وكان أحد الرواد الذين أدخلوا الطرق الكمية في التفاعلات الكيميائية.

أجرى لاڤوازيه تجارب كثيرة هامة كان لها آثار تطبيقية بالغة في الأهمية في

حياة البشرية جمعاء؛ فعيّن طبيعة الاحتراق، ودور غاز الأوكسجين في عمليات جهاز التنفس. ووضع تصنيفاً للتمييز بين المركبات والعناصر في المادة، كان أساساً للباحثين في هذا المجال وفي نظام التسمية الكيميائية للمواد.

وشاعت في مؤلفات المفكرين الاجتماعيين خلال القرن الثامن عشر الفكرة التي تقول إن الظواهر الاجتماعية تتميّز بطابعها المنتظم، ولذا فهي تخضع لقوانين العالم المادي والطبيعة.

فظهرت كتابات «ماري جان كوندورسيه» رجل الفلسفة والسياسة والرياضيات الفرنسي (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤) في فلسفة التاريخ، والتي اعتبرت من أهم البحوث التي مهّدت لمولد علم الاجتماع، إذ ذهب إلى القول إن تاريخ الإنسانية بمثابة تاريخ الوجود الاجتماعي، وغالى في تقدير قيمة الإنسان العقلية حتى اعتبر الإنسان مخلوقاً عقلانياً بجوهره وتمامه، واعتقد أن ما يجب توفيره في المجتمع هو «المعرفة والإرادة» وأن «تغيير المؤسسات» يمكن أن يؤدي إلى «تغيير بواعث القلوب»(٥).

كما ظهرت كتابات «ديڤيد هيوم» و«آدم سميث» وسواهما ممن رأوا في المجتمع البشري نظاماً طبيعياً، وعدّوا الظواهر الاجتماعية خاضعة للقوانين الطبيعية، فعالجوا ما دعوه: القانون الطبيعي، والأخلاق الطبيعية، والدين الطبيعي. وجهدوا في تطبيق المنهج التجريبي الاستقرائي على الظواهر الاجتماعية.

---

(٥) عالج قباري محمد إسماعيل مسألة الصراع بين إقطاعية الكنيسة وجهود أعلام «حركة التنوير» من أمثال كوندورسيه وڤولتير وجورج صاند وغيرهم، في كتابه: قضايا علم الاجتماع المعاصر، ص١٤٠ ومابعدها. وكذلك فعل «نورمان هامبسن» في كتابه: التاريخ الاجتماعي للثورة الفرنسية، ص٥٤ ومابعدها.

ومن أشهر دراسات هيوم في هذا الشأن، تلك التي حملت عنوان: «دراسة الطبيعة البشرية، محاولة لإدخال الطريقة التجريبية الاستدلالية في علاج الموضوعات الأخلاقية» والتي صدرت عام (١٧٣٩).

ومن أبرز المؤلفات التي ظهرت في هذا القرن أيضاً كتاب المفكر الفرنسي «شارل مونتسكيو» الذي صدر عام (١٧٤٨) بعنوان «روح القوانين» فاعتبر أول دراسة في «علم الاجتماع السياسي». والذي برهن فيه أن القوانين التي تنظم أمور المجتمعات ليست اعتسافية أو غير قابلة للتغيير، فهي إن كانت لا تنشأ عن نزوات عفوية، فإنها ـ في الوقت نفسه ـ لا تصدر عن مبدأ ميتافيزيقي يرسّخها إلى الأبد رغم اختلاف الأزمنة والأمكنة.

ومنها كتاب «جان جاك روسو» الذي صدر عام (١٧٦٢) بعنوان «العقد الاجتماعي» الذي قال إن الناس يتخلّون عن جزء من حقوقهم للدولة، بموجب ظروف الحياة الاجتماعية نفسها.

وربما كان «كلود دي سان سيمون» واحداً من أبرز المفكرين الاجتماعيين تأثيراً في نشوء ما سُمّي «علم الاجتماع» ونزوعه نحو الدراسة التجريبية للواقع، والتأكيد على فكرة التطور الاجتماعي، إذ قال «إن التاريخ الحقيقي للإنسانية هو تاريخ العلوم». ورأى أن «العصر الذهبي للإنسانية لم يكن أبداً وراء ظهورنا، بل هو ماثل أمامنا، ماثل في تحسين الوضع الاجتماعي». ولذا كان كتابه «إعادة تنظيم المجتمع الأوروبي» منهلاً ثراً للكثيرين الذين استقوا من أفكاره أو ألهمتهم كتاباته، بالموافقة أو المعارضة.

ورأى سان سيمون أن النظم الاجتماعية في أي مجتمع، يمكن أن تعطينا صورة حقيقية وفعلية عن الأوضاع القائمة في ذلك المجتمع خلال الفترة الزمنية

التي وجدت واستمرت خلالها، كما أنها تلقي الضوء على الاتجاه الفكري والتيارات الاجتماعية والأخلاقية السائدة في ذلك المجتمع.

وهذا يعني «أن فلسفة التاريخ عند سان سيمون تهدف إلى البحث عن الأسباب والمسبّبات التي تميّز أحداث التاريخ، وتضفي عليها لونها وصبغتها؛ ذلك أنه من دراسة الأسباب والمسبّبات لا يصبح التاريخ مجرّد تسجيل للوقائع الحربية ولحياة الحكام والولاة، بل يصبح التاريخ سجلاً للتطور الاجتماعي وصورة لا يكتنفها الشك لتفكير الشعوب وعاداتها وتقاليدها»(٦).

وفي بدايات القرن التاسع عشر تكوّن «علم الحياة أو الأحياء» على يد «كلود برنارد» الذي عاش (١٨١٢ ـ ١٨٧٨) فترة شهدت تطوراً جامحاً في مجالات الحياة العلمية بصورة عامة، وخاصة في مجال الأحياء أو الكائنات الحيّة. فهو عالم أحياء فرنسي اعتبر مؤسس الطب التجريبي من خلال بحوثه في عمليات الهضم، وعصارة البنكرياس، وآلية محركات العروق؛ وهو الذي اكتشف صنع الكبد للغليكوجين ووظيفته.

وشهد القرن التاسع عشر أيضاً الولادة المؤكدة لما يمكن تسميته «علم الاجتماع» دون حاجة إلى التأويل البعيد والاحتيال على النصوص، وذلك على يد «أوغست كونت» الذي عاش (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧).

فهذا المفكر الذي أمضى وقتاً في البحث المنهجي، يراقب المنجزات العلمية التي تحققت في مجالات الدراسات الإنسانية الأخرى، ويبذل الجهود لاكتشاف القوانين الكبرى التي تحكم التطور في المجتمعات الإنسانية؛ وضع بين أيدينا أول نواة متكاملة للمدرسة الوضعية، رغم كل ما يمكن إبداؤه من تحفظات على

---

(٦) زيدان عبد الباقي: التفكير الاجتماعي، نشأته وتطوره، ص٢٦٩.

المذهب الوضعي في بحث العلوم الاجتماعية.

وأهم ما طالبت به الوضعية هو: «التوصّل إلى معرفة خالصة من خلال الدراسة الواقعية، ويعادل ذلك مطلبٌ آخر وهو ضرورة تقديم المعايير أو المحكمات التي استخدمت للتوصّل إلى هذه المعرفة.

هذا، وتعترف الوضعية بشكلين اثنين فقط من أشكال المعرفة، باعتبارهما يحظيان بالشرعية والنفوذ الفكري، وهما: الشكل الإمبيريقي، والشكل المنطقي. الأول تمثّله العلوم، والثاني يعكسه المنطق وتشاركه الرياضيات في ذلك، ولقد نسبت الأهمية الكبرى إلى الشكل الإمبيريقي الذي استلهم مبادئه من التراث الفلسفي الذي مؤداه أن كل أفكارنا تنبثق ـ على نحو أو آخر ـ من "الخبرة Ex- perience" وأية فكرة لا تكون مستقاة من تلك الخبرة ليست بالفكرة الجديرة بالاهتمام»(٧).

كما تكوّن في منتصف هذا القرن «علم النفس» على يد «ڤلهلم ماكس ڤوندت» الذي عاش (١٨٣٢ ـ ١٩٢٠) فشهد فترة هامة من نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهو الذي أسس أول مخبر لعلم النفس التجريبي في العالم، في جامعة لايبزغ الألمانية (١٨٧٨)، بعد أن كانت هذه البحوث مشمولة في علم الكائنات الحية من قبل، وقد تزايدت الحاجة إلى الاستقلال بطرق البحث وتفصيلات الأغراض. كما أصدر أول مجلة لنشر بحوث علم النفس المتخصصة، ووضع في ذلك عدة مؤلفات، أهمها كتاباه: مقدمة لعلم النفس، مبادئ علم النفس الفيزيولوجي.

ولا بدّ ـ بعد هذا كلّه ـ من إشارة إلى أن كل علم من العلوم التي ذكرناها قد

---

(٧) سامية محمد جابر: الفكر الاجتماعي، نشأته واتجاهاته وقضاياه، ص٦٤.

استفاد خلال مراحل تأسيسه من الإنجازات التي حققتها العلوم السابقة عليه، سواء كان ذلك في مجال المعلومات أم مناهج البحث أم أساليب المعالجة وما يتصل بذلك على نحو من الأنحاء.

يضاف إلى ذلك ما يمكن للباحث أن يلاحظه من ظاهرة ذات دلالة مهمة، تتمثّل في أن بحوث السياسة والاقتصاد والتشريع والإحصاء والتاريخ، التي كانت معروفة قبل تأسيس علم الاجتماع بفترة زمنية غير قصيرة، كانت تشوبها نقائص مهمة تتمثّل في أن كلاً منها درس نوعاً من الحادثات الاجتماعية دون اعتبار علاقتها بالمجتمع عامة ولا بأشكال المجتمع الخاصة، لذلك كانت معظم الدراسات إنشائية ونظرية، أي بعيدة عن العلم بمعناه الواقعي أو التجريبي القابل للتحقّق.

وقد انضوت معظم تلك الأنشطة البحثية، بعد الربع الثاني من القرن التاسع عشر، في منظومة علم الاجتماع، الذي حظي بمقوّمات تجعل منه علماً بالمعنى الاصطلاحي الدقيق. وكان من نتيجة المناقشات الحامية التي أثيرت حول علم الاجتماع وموضوعه أن أعاد علماء الاجتماع تقويم ما كان يسمّى بالعلوم الخاصة في السياسة والاقتصاد والتشريع وغير ذلك مما ذكرناه، واعتبروها فروعاً لعلم الاجتماع، وخلعوا عليها أسماء تفيد هذه الدلالة مثل: الاجتماع السياسي، الاجتماع الاقتصادي، الاجتماع التشريعي.

الدخول إلى علم الاجتماع

تشير الملاحظة العلمية إلى أنه كثيراً ما تؤدي البحوث الاجتماعية ذات الغايات المشتركة إلى نتائج مختلفة، فالحقيقة أو الواقع أو الثقافة أو أسلوب

الحياة أو بُنية التعامل الاجتماعي، وغير ذلك من غايات وجَّهت بحوث المفكرين والدارسين الاجتماعيين، كلّها قادت إلى مواقف نظرية وتفسيرات واستنتاجات متفاوتة بلغت درجة التناقض أحياناً، بسبب طبيعة الدراسات والبحوث الاجتماعية ذاتها.

وسنعمد في ما يأتي إلى بيان عدم كفاية البحث في شأن من شؤون الحياة الاجتماعية لإدخال هذا البحث في إطار «علم الاجتماع» بمعناه العلمي الدقيق. فالإنسان الذي هو موضوع العلوم الاجتماعية، من حيث هو يعيش في جماعة أو مجموعة أو مجتمع، يفترض وجود أسلوب عفوي تلقائي أو غائي منظّم تتم علاقاته الاجتماعية في إطاره. وهذا ـ ولو كان عاملاً مؤثراً وحيداً ـ مما يمكن أن يفضي بالباحثين إلى عشرات الاحتمالات الممكنة في وضع قضاياهم وترتيب مقدماتها ونتائجها، ويؤدي ـ بالتالي ـ إلى تصنيف دراساتهم في مجال دون آخر على نحو ما سيتضح أكثر.

وتشير الكتابات التي وضعها أوغست كونت إلى ضرورة تحديد طبيعة خاصة لهذا العلم تجعله يختلف عن العلوم الإنسانية الأخرى، كعلم النفس وعلم الاقتصاد وعلم الأطوار البيئية وعلم اللغات وعلم التاريخ وغير ذلك؛ كشرط أساسي لإكسابه صفة العلم بما هو ذو قسمات قابلة للتحديد والدراسة.

ولا شكّ أن تحديد الطبيعة الخاصة المذكورة لعلم الاجتماع تتطلّب التغلّب على زمرتين من الصعوبات(٨):

ـ تتمثّل الأولى في التحديد الذي يرى أن علم الاجتماع يجب أن يسعى

---

(٨) انظر ما كتبه أستاذ علم الاجتماع بجامعة القاهرة «محمد الجوهري» تحت عنوان: أوغست كونت والعلم الجديد، في كتابه: علم الاجتماع، ص٨ ومابعدها.

لاكتشاف الواقع وميادين الحقيقة، وبحثها ضمن إطارها الخاص الذي ينبغي عدم تغييره أو تحويره.

ـ وتتمثّل الثانية في الوصول إلى صياغة منهج علم الاجتماع والأسلوب الذي يتّبعه في بحث موضوعاته، التي تحتاج غيرَ قليل من التحليل والشرح والاكتشاف بغية التعرّف إليها.

وهذا يعني الاعتراف بشيء من التعقيد الذي يلازم البحث في علم الاجتماع، خلافاً لما كانت تقرّره الدراسات القديمة في الشؤون الاجتماعية، وخاصة ذلك التعقيد الناتج عن ازدواجية التقابل بين ميداني الحقيقة والواقع المعقّد، اللذين يبدو أحدهما تجاه الآخر في ثوبين مختلفين، في أحيان كثيرة.

وهذا ما يجعل ـ من جهة ثانية ـ من مسألة تحديد موضوع علم الاجتماع أمراً لا ينطوي على البساطة والسطحية ولا مهمة ميسورة، نظراً لما يتطلّبه وضع حدود أي علم من إحاطة بمطالب هذا العلم وخصائص المعطيات المدروسة في وقت معاً ؛ يضاف إلى ذلك ما يربط علم الاجتماع بالعلوم الأخرى المتداخلة معه في دراسة وقائع بعينها، مع اختلاف وجهات النظر أو المنهج الدراسي المتّبع.

وربما كان من أبرز الأمثلة على ما وقع فيه بعض كبار المفكرين من خلط بين المفاهيم ـ لدى محاولتهم تعريف علم الاجتماع ـ ما اقترفه جون ستوارت مل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) حين عرّف هذا العلم بأنه «العلم الباحث عن الظواهر والشؤون الاجتماعية الأكثر شيوعاً والأكثر تجريداً وصعوبة»، أو بأنه «العلم الذي يبحث عن الشؤون والعادات الاجتماعية الأكثر تداولاً» وحسب.

فهذا التعريف لا يتضمّن أي إيضاح لماهية ما وصفه جون ستوارت مل بأنه «اجتماعي» أو ما سمّاه «المجتمع»، كما لا يوضح أسس التعميم الذي بنى عليه

تعريفه، ولا الحدود التي يحصر بحثه فيها.

وهذا يعني التباس مفهومي «الاجتماعي» و«العام» في بحث مل، فيشير إلى جهله الاختلاف القائم بينهما، أو تجاهله. وكلا الاحتمالين يبعده عن اكتساب صلاحية تعريف علم الاجتماع، بمعناه العلمي الدقيق الذي سنراه عند المفكرين اللاحقين. إذ يقتصره على مجرّد تحصيل نتائج الدراسات الاجتماعية، ويسلبه مقوّمات قيامه علماً مفرداً.

ولقد أدّى هذا الموقف إلى محاولات شتّى في التغلّب على النقص الذي أشرنا إليه، فعمد بعض المفكرين إلى حصر علم الاجتماع في الاهتمام بتنسيق العلوم الاجتماعية الخاصة الإفرادية، التي تدرس - بدورها، كلٌّ على حدة - الظواهرَ المحسوسة في الحياة الاجتماعية وتبحث في مكوّناتها.

لكن هذه المحاولات اصطدمت بعوائق أخرى، تشبه تلك التي حاولت الخلاص منها، وخاصة تلك التي تتمثّل في كيفية التنسيق بين العلوم الاجتماعية الإفرادية أو الخاصة والمنهج الموحّد الذي يجب اتباعه - رغم الاختلافات المنهجية لكلٍ منها - بصورة تكفل علمية علم الاجتماع نفسه، وتكفل استقلاليته عن العلوم الإفرادية أو الخاصة الأخرى، مثل: علم الاجتماع التشريعي وعلم الاقتصاد الاجتماعي وعلم الاجتماع السياسي وغيرها.

فقد لجأ عدد من المفكرين الألمان والأمريكيين والبلجيكيين لجعل علم الاجتماع مستقلاً عن العلوم الاجتماعية الإفرادية أو الخاصة المتفرّقة، ودون المساس باستقلاليتها، فعمدوا إلى تعريف علم الاجتماع وتحديده انطلاقاً من فرضيات شكلية.

وذهب «جورج سيمل» في كتابه «كيفية تماسك الأشكال والصور الاجتماعية

وصيانتها» وكتابه «علم الاجتماع» إلى القول بأن «علم الاجتماع يبحث صور الحياة الاجتماعية وأشكالها كأوعية متنافرة متضادة مع محتوياتها، وهذه المحتويات بدورها تشكل مادة الدراسة والموضوع اللذين تُعنى ببحثهما العلوم الاجتماعية الإفرادية الخاصة. أما الوقائع الاجتماعية فهي متمثّلة ومتكوّنة في تفاعل عقلي بين الأفراد، ولذلك فإن علم الاجتماع يعنى بدراسة الأشكال والصور التي تظهر في العلاقات القائمة بين الأشخاص».

وربما كان أفضل ما ينطوي في هذا التعريف هو اعترافه بأن دراسة العالم الاجتماعي لا تتجاوز النماذج والأمثلة المتفاوتة المنفصلة. أما غلطه الواضح فيتمثّل في محاولته استيعاب المنجزات الثقافية كلّها، إضافة إلى الأنشطة العملية الخاصة بالهيئات والجماعات كافة. وهكذا يخلط القانون بالأخلاق والفنون والاقتصاد والمعارف التقنية وسواها، حتى يصعب التمييز بين السلطة والإرادة والتعاون والواجب والعادات الاجتماعية، فتغدو جميعها في عداد تلك الصور والأشكال التي ذكرها سيمل.

ولا يخفى ما في هذه المسألة من مخالفات منهجية، هي ما دفع جورج سيمل نفسه، في كتابه الذي أصدره عام (١٩١٧) تحت عنوان «موضوع علم الاجتماع» إلى التمييز بين «علم الاجتماع الخالص أو الصرف» و«الدراسة الاجتماعية للحياة التاريخية» فاعتبرهما نوعين من علم الاجتماع، يكمل أحدهما الآخر.

لكنّ سيمل لم ينجح في مسعاه، إذ استخدم - كما أوضح دوركهايم - اصطلاحي «الشكل» و«المادة» بصورة اعتسافية تفترض التضادّ بينهما، وأطلق سيمل تعبير «الشكل» للدلالة على الكثافة والأبعاد، كما أطلقه للدلالة على أنواع الجماعات والطبقات، إضافة إلى دلالته على أساليب الارتباط والاتصال الاجتماعيين.

وقد عبّر دوركهايم عن استنكاره ذلك بقوله: «ما أغرب الفكرة القائلة بتصوّر المجموعة البشرية على صورة شكل أو نموذج أجوف فارغ، أو على هيئة قالبٍ ما معه لاستقبال أو احتواء أي نوع من المادة أو العناصر دون تفريق وتمييز».

وردّ دوركهايم أسباب هذا الموقف إلى أن سيمل من دعاة «الاسمية» ذلك المذهب الفلسفي الذي يقول بعدم حقيقة وجود الأجناس والأنواع في ذاتها، إضافة لكونه من دعاة «الفردية» ذلك المذهب الفلسفي الذي لا يعبأ بإمكانية التغيّر والتبدّل لدى الكتل والجماعات في علاقاتها بالأفراد، كما لا يأبه بتشكيل البنية الأخلاقية للجماعة؛ لذلك فإن سيمل قد فهم التضادَّ والتعارض بين الشكل والمادة الاجتماعيين بصورة «واقعية ـ أرسطية» أحياناً، وبصورة «مثالية ـ كانتية» في بعض الأحيان، وبصورة «هندسية ـ مجرّدة» في أحيان أخرى.

ومن التعريفات التأسيسية لعلم الاجتماع ما اتصل بوجهة نظر علم أصول الشعوب وأخلاقها وتمايزها، الذي طرحه السير «إدوارد تايلور» في كتابه «الثقافة والتهذيب البدائيين» عام (١٨٩١)، فرأى أن الثقافة شبيهة بإنتاج أي عمل إنساني يقوم به الأفراد الذين يعيشون في مجتمع واحد.

وهذا ما أكدته ـ بصورة تنطوي على غير قليل من المزاعم الشكلية ـ الباحثة الأمريكية «روث بنديكت» عام (١٩٣٤) في كتاب لها بعنوان «نماذج الثقافة» الذي زعمت فيه وجود مثال للمدنيّة «الأبولينية» عند الهنود «البيبلو» ومثال للمدنيّة «الديونيسية» عند هنود «الكواكيوتل» وسكان «دوبو».

فهذه النماذج ـ وغيرها كثير جداً ـ تضع بين أيدينا أمثلة على أن الباحثين في علم الاجتماع ـ حتى الكبار منهم أمثال: سان سيمون وكونت وبرودون وماركس وسبنسر ودوركهايم ـ لم يضعوا تعريفات دقيقة وشاملة لموضوع علم الاجتماع. ولا

غـرو أن لا تقع أيدينـا على أي تعـريف علمي لهـذا النوع من العلم، في الفـتـرة الماضية أو لدى المفكرين المبكّرين، في الحضارات المزدهرة السالفة(٩).

فالاتصال الوثيق بين موضوعات علم الاجتماع وغيره حوّل انتباه المفكرين ـ بصور متفاوتة ـ عن التحليل الواضح لحدود هذا العلم الجديد ومعالمه وخواصه ونظمه ومناهجه. ولكن هذا لا ينفي الإقرار بأن المفكرين المحدثين قد وضعوا بين أيدينا جملة دالّة وكافية من البيانات والإيضاحات الخاصة بما يتعلّق بدائرتي «الحقيقة» و«الواقع» اللتين تميّزان حرص علم الاجتماع على الجمع بينهما.

فقد ذهب سان سيمون إلى أن «علم الوظائف الفيزيولوجية الاجتماعي» الذي عنى به علم الاجتماع، هو «الفرع المركزي لعلم الإنسان الذي يدرس المجتمع في حالة نشاطه، والجهود الجماعية (مادية وروحية) التي تتجاوز جهود الشركاء الإفرادية التي بها ومن خلالها يتعارفون ويتداخلون ويتفاهمون».

وذهب أوغست كونت إلى اعتبار «دائرة علم الاجتماع تنطوي على المجتمع الإنساني وتهتمّ به». والمجتمع الإنساني ـ عنده ـ يعني الإنسانية جمعاء، ككلّ واقعي يفرض نفسه على شركائه، ويقدّم نفسه ويعرّفها في الوقت ذاته (كالموضوع والعلّة أو الهدف والمادة)، فهو الشيء الحاصل الراهن، النظري والعملي. إنه كلٌ يتضمّن ـ بل يستلزم ـ الدينَ والأخلاق والتربية والمعرفة، كعناصر معدّلة ومنظّمة.

وذهب برودون إلى أن الحقيقة أو الواقع الاجتماعي هو كل ملازم فطري منطبع ومتميّز بالجهد الاختياري الجماعي والفعل والعمل والتسابق وصراع

---

(٩) انظر: التفكير الاجتماعي، لأحمد الخشاب، ص٤٥٦ ومابعدها. التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق، لمحمد الدقس، ص٧٤ ومابعدها.

الطبقات والكتل، يحتمل ويقتضي مراتب ودرجات أو أبعاداً وتدابير عدّة مثل: القوى الجماعية، والعقل، والإدراك الجماعي أو الضمير الجماعي، والعدالة والمثالية اللتين تتعاطفان ولكن غالباً ما يكون بينهما صراع، والحق القانوني أو الأنظمة الاجتماعية، والإبداع والخلق الجماعي.

وذهب كارل ماركس إلى أن المجتمع والطبقات الاجتماعية والشخص ـ وجميعهم يشكّلون كلاً حسّياً متميّزاً ـ يخلقون أنفسَهم بأنفسهم بالتمرّن والتدريب، حيث تتقابل وتتضح بطريقة جدلية: «القوى المنتِجةُ» و«علاقاتُ الإنتاج أو روابطه أو البيان الاجتماعي». ورأى أن «الإنتاج الروحي» للأفكار وللتمثيل والصور، و«الضميرَ» بصورة عامة، متضمّناً في الإنتاج المادي، وأن طرق العمل المشترك (الطبقات الاجتماعية مثلاً) يمكن أن تغدو في جملة إطارات اجتماعية معيّنة «قوة إنتاجية» تُستبعد منها الأبنية المثالية التصوريّة الخيالية.

وذهب هربرت سبنسر إلى أن الخطوط والأرومة التي يجب توافرها لدراسة الواقع الاجتماعي هي التصنيفات والتنظيمات الاجتماعية، والمعاهد والبُنى المؤسّسة، بعيداً عن الأحكام والتصوّرات المسبقة. ولكنه لم يحدّد ما قصده بتلك الإطلاقات، على نحو دقيق يكفل التمييز بينها، فبقيت متداخلة في حدود التعبيرات اللغوية الممكنة.

وهناك ثلاثة تعاريف لعلم الاجتماع قدّمها إميل دوركهايم على مدى حياته التأليفية، يتصف الأول والثاني منها بالوضوح والجلاء دون الشمول، بينما ينطوي ثالثها الذي وضعه أواخر حياته على شيء من الغموض.

وقد ورد أول هذه التعاريف في كتابه «قواعد الطريقة الاجتماعية» إذ أفاد أن علم الاجتماع ليس تابعاً لأي علم آخر، فهو علم منفصل ومستقل، وقرّر أن

الحقيقة أو الظاهرة الاجتماعية لا يمكن تفسيرها إلا بحقيقة اجتماعية أخرى، ويجب أن تُعالج كشيء أو أمر من الأمور، لأن المجتمع والمنظّمة يفكران ويشعران ويعملان بصورة تختلف عن كيفية شعور أعضائهما المنفصلين أو المنعزلين. وهذا يعني أن الظاهرة أو الحقيقة الاجتماعية كلٌّ تكوّن وكيفية عمل، سواء كانت معيّنة محدودة أم لا، يفترض أنها تنزل بالفرد ضغطاً أو ضائقة خارجية.

ولقد أوضح دوركهايم في الطبعة الثانية لكتابه المذكور «أن معالجة وقائع من طراز معيّن كأشياء، ليس معناه تصنيفها في مجموعة كذا أو ذاك من الحقيقة والواقع، ولكنها تعني أن تلاحظ إزاءها حالة عقلية معيّنة، وأن تأخذ ذلك بعين الاعتبار لدى دراستها». إذ يجب أن لا نعتقد أن الوقائع الاجتماعية عالم مجهول لا يمكن النفوذ إليه إلا بالتأمّل الباطني، فقد تكشّف أخيراً أن هذا المجهول هو عالم التصوّرات والتمثيل الجماعي.

أما التعريف الثاني لعلم الاجتماع فهو الذي قدّمه موس وفوكونيه في «دائرة المعارف الفرنسية الكبرى» وأقرّه دوركهايم، ويرى أن علم الاجتماع هو علم المعاهد والمؤسسات، ويعرّف «المؤسسات» بأنها «مجموعة أفعال وأفكار مشيّدة قائمة يجدها الأفراد أمامهم، وتفرض نفسها عليهم بمقدار قليل أو كثير».

فقد أشار دوركهايم - بدوره - إلى أنه «يمكن أن يطلق اسم مؤسسات على جميع العقائد وطرق السلوك التي تقيمها الجماعة، وهكذا يمكن تعريف علم الاجتماع حينئذٍ بأنه علم المؤسّسات وتولّدها وتكوّنها وتحرّكها أو عملها».

والتعريف الأخير الذي قدّمه دوركهايم هو قوله: إنّ «علم الاجتماع علمٌ يتولّى بحث ودراسة مراحل وأدوار تطوّر وتبلور الحياة الاجتماعية، على صورة مثالية تفسيرية، وبنظرة جماعية. وهي هذه الحياة التي تكمن أسسها في شؤون

وحالات الضمير الجماعي المشترك، تلك الأسس التي لا سبيل للانتقاص من ماهيّتها، والغامضة الكثيفة التي لا تظهر الضمائر الفردية على أسرارها ومغيّباتها. هذه الحالات تظهر وتبدو في الظروف القاهرة الإجبارية القسرية، في البناءات والتأسيسات التنظيمية، وأثناء الضغط والتضييق، بشكل رموز قابلة للمراقبة والملاحظة الخارجية، وتتجسّم في تحوّل السطحية الجغرافية والإحصائية للجماعات البشرية وتجلّيها، وتدخل وتدمج هذه العناصر كلها في آن واحد بوساطة الأفكار والقيم والمثاليات التي يقصدها الضمير الجماعي ويتجه إليها في مظهر وصورة التيار الطليق لأفكاره وتأملاته وطموحه»(١٠).

وأبرز ما يمكن ملاحظته في هذا التعريف يتمثل في الاهتمام بتأثير الضمير الجماعي والأفكار والقيم والمثاليات المنبثقة عنه في الواقع الاجتماعي، والذي يظهر «الروحية المفرطة» لعلم الاجتماع، التي لم يرَ دوركهايم أي صعوبة في التعرّف عليها أو فهمها.

فتعريف دوركهايم هذا يجعله قريباً من برودون وماركس وبرغسون في الوقت نفسه، ويفسح له المجال للقول بثلاثة فروع فردية خاصة لعلم الاجتماع، هي: علم التشكّل الاجتماعي أو علم هيئة وتركيب الأجسام الحيّة الاجتماعي، وعلم الوظائف الفيزيولوجية أي علم وظائف الأعضاء الاجتماعي الذي يشمل طرق العمل الجماعية الثقافية والفنية والسياسية، وعلم النفس الجماعي.

وإن ما يشتمل عليه تعريف دوركهايم من تمسّك بروحية الضمير الجماعي

---

(١٠) انظر كتابه: Les Formes Elementaries de la Via Religieuse وانظر مناقشة قباري لدراسة «سيمل» وتحليلاته لسوسيولوجية الجماعات، من خلال مقولة «العلاقة الثلاثية» في كتابه: قضايا علم الاجتماع المعاصر، ص٢٨٨ ومابعدها، فقد أكد أن جورج سيمل «هو فرويد علم الاجتماع» نظراً لما قام به من تحليل باطن البنية الاجتماعية.

النبيلة، يمثّل صعوبة منهجية تنطوي على نوع من الغموض لم يستطع مفكرنا تجاوزه، لذلك لم يستطع الوصول إلى تحديد «الظواهر الاجتماعية الكليّة» التي أشار إليها «موس» بوضوح، كالهدف والموضوع النوعي الخاص بكل بحث اجتماعي. وهذا ما جعل دوركهايم يتجاهل البحث في مجموعة العناصر الداخلة في الفكرة العامة أو الفهم الكامل وقوة الإدراك، والتي عالجها «ماكس دوبريه» في كتابه الصادر عام (١٩٢٢).

فقد ذهب دوبريه إلى أن «علم الاجتماع علمٌ يهدف إلى فهم مدلولات الأطوار السلوكية الاجتماعية الداخلية، عن طريق تفسير ظواهرها، والوصول عن طريقها إلى تفسيرها السببي. إن سلوكاً ما يعتبر اجتماعياً بمقدار ما يمكن أن يوصف به من المعنى أو المغزى الذي ينسبه إليه واحد أو أكثر من العوامل البشرية الإنسانية، ويتعلّق بسلوك الآخرين، بمعنى أن يكون نشره وجريانه في ذلك الاتجاه».

أما الفيلسوف الاجتماعي البلجيكي «دوبريل» فقد ذهب في كتابه «علم الاجتماع» الذي وضعه عام (١٩٤٨) إلى أن علم الاجتماع هو «علم المنظّمات الاجتماعية»، وبحث في الأصول التي يقوم عليها هذا العلم، آخذاً بالاعتبار قوّتها الجماعية وتشكّلها وبنيتها واتجاهها للتنظيم والتأليف والطبقات الاجتماعية الخاصة بها.

إلا أننا لا نجد لدى دوبريل أي اعتبار للأعمال والمؤلفات الثقافية العلمية، كالاقتصاد والمعارف التقنية وغيرهما من محتويات حياة المجتمعات والكتل البشرية. كما أن بحثه لم يتضمن أي إيضاح أو تعريف يهتمّ بمسألة عدم التغيّر والتحوّل العميق في الكتل والمجتمعات، باعتبارها حقائق ووقائع غير قابلة للتفكّك أو الانحلال. فالجماعات أو المنظمات الاجتماعية ـ حسب رأي دوبريل ـ

مـجـمـوعـة من الأفـراد يتّـحـدون فـيـمـا بينهم، ويتـمـيّـزون عن الآخـرين بعـلاقـات اجتماعية إيجابية وتكاملية.

وهذا يشير بوضوح إلى إهمال كثير من المسائل الهامة، ويظهر - شكلياً - أن موضوع علم الاجتماع ومنهجه وأسلوبه ما تزال أموراً غامضة ومتداخلة عنده، فهي غير محدّدة بصورة علمية كافية في بحثه.

نحن لا نشكّ في أن الزمرة أو الجماعة أو المنظمة وحدةٌ جماعية مشتركة حقيقية، ولكننا نؤكد أنها جزء متحقّق في مجتمع، وهذه الوحدة مضطرة إلى العمل على السيطرة أو التغلّب على التعارضات والاختلافات والمعاكسات والخصومات (العلاقات السلبية) التي تواجهها، إضافة إلى عملها في سبيل توجيه العلاقات المرغوبة (الإيجابية) المتعلّقة بأفرادها.

ونضيف إلى ذلك حاجة هذين النوعين من العلاقات إلى وجود اتحادات أو جماعات مؤلّفة سابقاً تتفاعل معها. فالكتل والجماعات والزمر لها شؤون يجب أن تقوم بها، ومهمات يجب أن تؤديها، وحاجات يجب أن تعمل على تحقيقها. وهي - بالتالي - تنتج أساليبها ونماذجها الجماعية الخاصة، كالأفكار والقيم والسِمات والشارات والرموز. كما أنها تعمد إلى تعديلها وتطويرها، تبعاً للمعطيات المستجدّة والأحداث الطارئة، حيث تدخل ذلك كلّه في نسيج الحياة الثقافية للمجتمع.

هكذا تظهر لنا أبعاد متفاوتة من الصعوبات التي جعلت تعريف علم الاجتماع - بصورة شاملة - مسألة تنطوي على غير قليل من الصعوبة، حتى أن لفيفاً من المفكرين حكم بامتناع ذلك دون تعيين أسلوب هذا العلم ودائرة نشاطه معاً، إذ أن هذا يلعب دوراً هاماً في تعيين موضوع علم الاجتماع وتحديد أهدافه، ورأوا أن

خير طريقة لذلك هي التعرّف على إسهامات كل من العلوم الاجتماعية الإفرادية الخاصة في تعريف علم الاجتماع.

فالعلوم السياسية تتناول دراسة الطرق والأساليب التي ينظم المجتمع بوساطتها، ويدير دقّة إدارة بلد ما. فهي تشمل المؤسسات الشبيهة بالحكومة، والإجراءات الشبيهة بالسياسة. ومن خلال هذه الوجهة من النظر، يبدو أن علم الاجتماع هو الذي يدرس البنيان الأساسي للمجتمع، والعوامل المؤثرة في إضعاف ذلك البنيان أو تقويته، وهو الذي يهتمّ أيضاً بفهم أسباب تطوّر الحياة الاجتماعية على مرّ السنين.

ولا شكّ أن هذا التعريف يختلف عن ما يُعرَّف به علم النفس الاجتماعي، والذي هو دراسة كيفيات التأثير المباشر وغير المباشر للجماعة في سلوك الفرد وعلاقاته وتطوّره، وكيف أن سلوكات الأفراد وخبراتهم تأتي نتيجة تشكيل جماعة أو منظّمة وخلقها.

كما يختلف التعريف السالف عن ما يُعرَّف به علم التاريخ الطبيعي للأجناس البشرية الاجتماعي، والذي هو دراسة البنيان الاجتماعي والثقافي الخاص بالجماعات، ولاسيما البدائية. إذ يعمد العلماء الاجتماعيون للتاريخ الطبيعي للأجناس البشرية إلى وصف أساليب حياة جماعة ما، وتمييزها عن غيرها من الجماعات لتحديد هوّيتها الاجتماعية وخصائصها.

وهذا يعني الاختلاف كذلك عن ما يُعرَّف به علم الاقتصاد، والذي هو دراسة كيفية تصرّف الناس وسلوكاتهم المتّبعة بغية وضع الأسس النظرية والعملية لتعايشهم المادي، من ما يتصل بالعمل والأجور والتبادل والاستهلاك والادخار وغيرها.

وقد ذهب «إليكس إنكلر» في كتابه «مقدمة في علم الاجتماع» الذي صدر عام (١٩٦٤) إلى أن المسألة الأساسية التي يجب أن يعنى علم الاجتماع بدراستها هي: تفسير طبيعة كل من النظام الاجتماعي والتفكك الاجتماعي، بغية معرفة الأنساق التي تشكّلها أو تُصنّف تبعاً لها، وتحديد طرق حدوثها وتعديلها(١١).

وهو يشير بعبارة «النظام الاجتماعي» إلى ذلك النوع أو النمط من التتابع أو التتالي الذي تجري عليه الأحداث الاجتماعية، والذي تمكّننا معرفته من صياغة أحكام قابلة للتحقّق التجريبي، كقيام الأفراد بتنفيذ الأهداف المرسومة للجماعات والمؤسسات والأنظمة الضابطة للعلاقات والعادات والتقاليد السارية.

أما «التفكك الاجتماعي» فيعني به معرفة النوع أو النمط الذي تجري عليه الأحداث الاجتماعية التي يعدّها المجتمع خرقاً لنظامه أو خروجاً عليه، ذلك أنه في كل مجتمع أعداد من الناس ـ فرادى أو جماعات ـ تنتهك المعايير والقوانين الاجتماعية، ولو كلّف ذلك أن يدفع المجتمع أثماناً باهظة، كما في الحروب والثورات والانقلابات والمنازعات التي تنشأ بين الأمم أو الطبقات الاجتماعية.

وقد أدى حدوث مثل هذه الظواهر إلى ما يلاحظه عالم الاجتماع من وجود فلسفة اجتماعية تنطلق من اعتقاد شائع ـ على المستويين الاجتماعي والفردي ـ يقول بوجود قوى وظروف تساهم في إحداث التنظيمات والتفككات الاجتماعية، في أشكال متفاوتة قد تؤدي بدورها إلى حالات من «التوازن» خلال فترة زمنية محدّدة.

وهذا ما جعل بعض المفكرين الاجتماعيين يحكم بأن الغالبية العظمى من الناس ترى العالم المحيط بالإنسان من خلال أحد منظورين: النظام المهدّد

---

(١١) انظر: مقدمة علم الاجتماع، ص٥٤ ومابعدها.

بالتفكك، والتفكك السائد على نحو فوضوي. وقد أدّى هذان الموقفان الفلسفيان إلى إفراز عدد من وجهات النظر في الإقبال على دراسة المجتمع ومشكلاته المختلفة.

أما المهمة الأولى التي يجب أن يقوم بها عالم الاجتماع ـ كما قّررها إنكلر ـ فهي تحديد معنى النسق الاجتماعي في ضوء العلاقات السائدة بين الأفعال الاجتماعية المتعدّدة المعقّدة، والتي تتمتع بما يمكن اعتباره نوعاً من الاستمرار النسبي، شريطة عدم اتخاذ هذا الاستمرار دليلاً على قوة النسق الاجتماعي أو صلاحيته أو تفوّقه أو أفضليته.

ويرى إنكلر أن المجتمعات الحديثة تشهد عمليات تغيّر شاملة وسريعة، خلافاً لما يظنّه بعض علماء الاجتماع، حتى بالنسبة لتلك النُظم الاجتماعية التي قد تبدو للنظرة السطحية أنها ثابتة أو مستمرّة؛ وأن تتابع الأحداث عملية كامنة في قلب الواقع الاجتماعي.

وهذا يعني أن إنكلر يحدّد علم الاجتماع بعلم دراسة النظام الاجتماعي، أي دراسة انتظام السلوك الاجتماعي الإنساني. ويعدّ مفهوم النظام شاملاً المحاولات التي تصفه، وتلك التي تدعمه.

لذا فقد غدا من مهمات علم الاجتماع ـ عنده ـ القيام بتحديد وحدات الفعل الاجتماعي الإنساني، والتعرّف على نمط العلاقة بين تلك الوحدات، أي التعرّف على كيفية انتظامها كأنساق فعل، يمكن بوساطتها تفسير الاستمرار عبر الزمن، كما يمكن فهم كيفية وأسباب تغيّر هذه الوحدات أو زوالها.

علاقة علم الاجتماع بالعلوم الإنسانية

ذكرنا أن من خصائص علم الاجتماع أنه علم سلوكي، فهو يعمد إلى تفسير السلوك الإنساني الماضي والحالي، سواء في ذلك ما يصدر عن الناس من أفعال وما يستجيبون له عن طريق إنتاج القوانين والآثار والفنون والآداب وغير ذلك من معالم حضارية.

وهذا ما جعل علم الاجتماع مشتركاً في تناول ظواهر بالدراسة قد تبدو موضوعات علوم أخرى، كالتأريخ والسياسة والاقتصاد وعلم النفس والأنثروبولوجيا، فأدّى إلى اقترابه منها وابتعاده عنها في الوقت نفسه؛ وبذلك تتضح جملة من أهم الأسباب التي جعلت غير المختصين يخلطون بين تلك العلوم.

ولكي نزيد تحديدنا لعلم الاجتماع عمقاً، نعمد إلى الكشف عن ملامحه المميّزة، من خلال مقابلته بصنوف الدراسات التي ذكرناها(١٢)، وعبر تدقيق زمرة من الأمور التي تتعلّق بكل من القضايا الآتية:

ـ هل يتناول علم الاجتماع أبعاداً مختلفة للظاهرة التي يدرسها غيره، أم أنهما يركّزان على جانب واحد من الحياة الاجتماعية ؟.

ـ هل يهتمّ بملاحظة السلوك على نحو مباشر، أم يركّز على بيانات أخرى غير تلك المتصلة بمجالات الحياة اليومية ؟.

ـ هل يسعى من أجل الوصول إلى صياغة نظرية مجرّدة أو تعميمات

---

(١٢) انظر تفصيلات ذلك في: مقدمة علم الاجتماع لإنكلر، ص٦٥ ومابعدها. مدخل إلى علم الاجتماع لطلعت لطفي، ص٣٩ ومابعدها. أسس علم الاجتماع لمحمود عودة، ص٢٣ ومابعدها. البناء الاجتماعي لمحمد فؤاد حجازي، ص٢٤٩ ومابعدها. الأنثروبولوجيا الاجتماعية لعلي محمد المكاوي، ص٨٥ ومابعدها.

دقيقة، أم أنه يكتفي بوصف الظواهر المباشرة أو الحسية ؟.

ـ هل يكتفي بالقياس والمعالجة الرياضية للبيانات، أم أنه يستخدم الملاحظة المباشرة وما يتطلبه هذا من فهم علاجي أو تعاطفي للسلوك الإنساني ؟.

وإذا كانت مضامين هذه الإجابات هي التي تحدّد الصورة العلمية لعلم الاجتماع، فإنها يجب أن تضاف إلى متطلبات كثيرة تتصل بمسوّغات تأسيسه التي تعدّ مسألة مهمة في الحديث عن الظروف المرافقة لنشوء أي علم، علاوة على أهميّتها في النظرة المستقبلية لتطوّره.

علم الاجتماع والتأريخ:

يهتم التاريخ بمعرفة الأحداث الجماعية التي وقعت في الماضي، فيرصد الوقائع ويذكر أسبابها وأوضاعها ونتائجها، معتمداً على ما وصله من أخبار عنها؛ أي يقوم بترتيب السلوكات الإنسانية وتصنيفها حسب تسلسلها الزمني. أما علم الاجتماع فيوجّه اهتمامه ـ بصورة خاصة ـ إلى الكشف عن العلاقات بين الأحداث الاجتماعية التي تمّت، وعن ارتباطها بما هو قائم من أوضاع.

وهذا يعني أن اهتمام المؤرخين ـ عدا الفلاسفة منهم ـ ينصبُّ على دراسة الماضي، لمعرفة كيف وقعت الأحداث. أما علماء الاجتماع فيهتمّون بالبحث عن العلاقات المتبادلة بين تلك الأحداث، ويعمدون إلى اكتشاف طبيعة تتابعها لمعرفة الأنساق السببية أو العوامل التي أدّت إليها ومحاولة إدخال التأثيرات فيها.

وبينما يحرص المؤرّخ على جمع البيانات الواضحة الممثّلة للوقائع، ويجتهد لجعلها بعيدة عن التجريد والعمومية ما أمكن؛ يعمد عالم الاجتماع إلى تجريد الواقع المادي، ويدخله في تصنيفات نظرية قابلة للتعميم، يمكن أن يعتبرها المؤرخ تشويهاً للواقع بسبب عزلها عن مكانيتها وزمانيتها وظروفها الخاصة.

ويتجه المؤرخ إلى الاهتمام بالأحداث الجماعية أو الكبرى، كالحروب والمجاعات وإدارة البلاد والاستيلاء على الثروات والسيطرة على الشعوب، غير عابئ بأوضاع أخرى ـ هي ما يوجّه علم الاجتماع اهتمامه لدراستها ـ كالتغيُّرات التي تطرأ على البنى الاجتماعية (الأسرة، العادات، القيم ..) بغية تعديل مسارها المستقبلي وجعلها في مستوى تحقيق الغايات الاجتماعية التي ترمي إلى تجسيدها.

ويلتقي علم الاجتماع بالتأريخ في ما عُرف بدراسات التاريخ الاجتماعي الذي

يهتم برصد ومعالجة تطوّر السنن والأعراف والعادات الاجتماعية، أو ما عُرف بعلم الاجتماع التاريخي الذي يعمد إلى معالجة ظاهرة اجتماعية معيّنة عبر تطوّرها الزمني.

علم الاجتماع وعلم السياسة:

يهتم علم السياسة بدراسة السلوك الإنساني من خلال منظوري: النظرية السياسية والإدارة الحكومية، اللذين يستعرضان على التوالي: الآراء والأفكار والتصورات السياسية التي يقدمها المفكرون، إضافة إلى البرامج والاقتراحات والخطط التي يجب أن يطبقها الإداريون في سياستهم. وهذا ما يجعل علم السياسة يصرف جلّ اهتمامه لدراسة القوة كما تتجسّد في التنظيمات الرسمية، أي أحوال السلوك الإنساني من خلال ممارسة السلطة.

ويولي علم الاجتماع اهتمامه لدراسة العلاقات المتبادلة بين مجموعة النظم السائدة في المجتمع، سواء في ذلك ما هو ضمن الإدارة والحكومة الواحدة أو بين الإدارات والحكومات المختلفة، دون تفريق وباعتبارها مؤسسات اجتماعية تتبادل التأثّر والتأثير في وقت معاً، وتساهم في الحفاظ على الأوضاع القائمة أو تعديلها تبعاً لجملة من الظروف المرافقة.

وإذ يهتم علم السياسة بالبيانات الواقعية التي تعدّ بمثابة دليل عملي لما يقوم به من أفعال وما ينتظره من نتائج، فإن علم الاجتماع ينأى عن التفصيلات الجزئية في النظام الواحد أو الإدارة الواحدة بغية الوصول إلى معرفة طبيعة التشابه والاختلاف بين النتائج المتحصّلة عن ممارسات سياسية متشابهة أو مختلفة وتحديد العوامل المؤثرة في ذلك بصورة عامة.

ويلتقي علم الاجتماع مع علم السياسة في ما سمّي علم الاجتماع السياسي، الذي يهتم بدراسة النظم الاجتماعية والحركات الجماعية، الناتجة عن انتشار بعض الأفكار أو الشعارات أو النظريات الخاصة بطبيعة الحكم وأهداف الشعب والروابط التي تقوم العلاقات الدولية على هديها، وما ينعكس من آثار ذلك في التركيبات الاجتماعية الراهنة، أو ما تؤدي إليه الأوضاع الاجتماعية الطارئة من تغيير في الأطروحات السياسية السائدة.

علم الاجتماع وعلم الاقتصاد:

يهتم علم الاقتصاد بدراسة عمليات الإنتاج والتبادل والاستهلاك السلعي، وتوزيع الثروات وتقديم الخدمات في المجتمع. فيتناول العلاقات المتبادلة بين المتغيرات الاقتصادية المتعدّدة، كعلاقة أسعار السلع بعمليات العرض والطلب، وسيولة المبالغ النقدية وعلاقتها بحركة الأوراق التجارية، ونُظم التداول والائتمان والصرف والتسهيلات وغير ذلك.

كما يعنى علم الاقتصاد بدراسة المسائل المتعلّقة بمعطيات توفير المواد الأولية والشروط الاجتماعية لممارسة العمل، إضافة إلى دراسة أنماط الاستجابة السلوكية تجاه المنتجات والخدمات ذات المردود المالي، بغية الإحاطة بواقع الظروف المؤثرة في الإقبال على منتَج استهلاكي أو ترويج بضاعة معيّنة.

وقد حظيت الإحصاءات والبيانات الرياضية والحسابات المقارنة للعمليات الاقتصادية المختلفة باهتمام وافر في علم الاقتصاد، مستفيدة مما أنجزته الرياضيات والصناعة في هذا المجال. وغدت دراسات علم الاقتصاد زاخرة بعدد غير قليل من المعطيات العلمية والتجريبية وأجهزة القياس، التي يؤسس الباحثون

أطروحاتهم عليها ويمتحنون فرضياتهم بوساطتها، باعتماد ما تحقق لهم من دقة المصطلحات وكفاية المقاييس.

ولا شك أن علم الاقتصاد ـ في الفترة المعاصرة ـ يمتلك قدرة مميّزة على معالجة موضوعاته وظواهره بطرق منتظمة ومضبوطة، على نحو لا يبتعد كثيراً عن أكثر الطرق العلمية إتقاناً في المجالات التجريبية الأخرى؛ وهي خاصة ماتزال مطمحاً بعيد المنال لعدد من العلوم الإنسانية.

وهذا من ما يجعل علم الاقتصاد مؤهلاً للحديث عن دراسات وبحوث تتعلّق بمعرفة حاجة المجتمع في المستقبل من الأغذية والأدوات والتسهيلات والوسائل المادية اللازمة لرفع رتبة الرفاهية الاجتماعية أو المعاناة في الحصول عليها، والتنبّؤ بالأوضاع الممكنة لأشكال بعض الأوضاع الاجتماعية المتعلّقة بالصلات والنظم والأساليب، التي ستسود خلال مرحلة معيّنة من حركة إرواء حاجات أفراد المجتمع، نتيجة لطرق الامتلاك أو الاستهلاك.

ولا يخفى أن هذه الأمور جميعاً لا تدخل في تحديد علم الاجتماع الذي وصفنا موضوع دراسته من قبل، وإن كان الملاحظ يدرك أن علم الاجتماع يدرس غير قليل من وجوه الظواهر المذكورة ـ ولاسيما المتصلة بتغيّرات الأنظمة الاجتماعية السائدة ـ التي تأتي نتيجة لظروف اقتصادية ضاغطة، أو تتعرّض المجتمعات فيها لضغوط خاصة تدفع بها إلى الاستبدال أو الاتباع.

فعلم الاجتماع يتخذ من الأوضاع الاجتماعية الراهنة للعلاقات والنظم موضوعاً للدراسة، سواء كان ذلك نتيجة لعوامل سياسية اعتقادية (آراء، مواقف، اتفاقات ..) أم نتيجة لعوامل اقتصادية (توزيع ثروة، ظروف إنتاج، مواصفات عمالة، ..) أم نتيجة لغير ذلك من عوامل ممكنة.

ويلتقي علم الاجتماع مع علم الاقتصاد في ما سمّي علم الاجتماع الاقتصادي، الذي يهتم بدراسة الأنساق الاجتماعية في عمليات الاستثمار أو الاستهلاك والاتجاه نحو أساليب الإنتاج، وما يمكن أن تساهم به العادات الجماعية في مجال تنظيم تبادل السلع وامتلاك الثروات وتحديد شروط العمل وتصنيف الطبقات.

علم الاجتماع وعلم الثقافة:

تشمل دراسات علم الثقافة (الأنثروبولوجيا) عدداً من المجالات المتصلة بالحياة الإنسانية، فهي تعنى بالحفريات والتاريخ الثقافي وجوانب من بحوث اللغة، إضافة إلى عنايتها بجميع ما يتصل بالحياة البدائية للإنسان في أي منطقة من العالم. وبذلك يتضح مدى قربها من العلوم الطبيعية إذا قورنت ببعض العلوم الإنسانية الأخرى، وخاصة ما يتصل باهتمامها بدراسة جوانب مشتركة ـ إلى حدّ ما ـ مع ما يدرسه علم الحياة.

فالثقافة نسق من الرموز التي تشمل اللغة والقيم السائدة في مجتمع معيّن، أو هي جملة الأساليب الاجتماعية التي يتم بوساطتها إنتاج ما هو اجتماعي يتصل بالقيم ولغة التفاهم والإجراءات المعنوية العامة. وهذا ما جعل بحوث الأنثروبولوجيا ـ أيضاً ـ تزداد شبهاً ببحوث علم الاجتماع وعلم السياسة وعلم الاقتصاد معاً، دون أن تقوم بمهماتها التخصصية التي أشرنا إليها تباعاً.

ويبقى الاهتمام الأساسي للأنثروبولوجي موجّهاً نحو دراسة الإنسان البدائي أو غير المتعلّم حضارياً، بالدرجة الأولى. ويميل إلى دراسة المجتمعات المختلفة بصورة كلية شاملة للمقارنة، ولو اقتضى ذلك أن يعيش في المجتمع الذي يدرسه

لسنوات طويلة، يسجل ملاحظاته ويستقي معلوماته ويكتب أوصافه ويدوّن فروضه التفسيرية ويرجّح خياراته الممكنة.

ولذلك تلعب البيانات والمعطيات الموصوفة والأوضاع المرافقة أدواراً هامة في ما يعتمده الأنثروبولوجي من جهود مبذولة، فهو يوجّه اهتمامه لحضارات أبعد عنه ـ زمنياً ـ مما يدرسه عالم الاجتماع، وأكثر بُعداً عن مجال التحقّق أو الاختبار العملي. وهذا ما يدفع بغير قليل من معطيات الماضي إلى الظهور في البحوث الأنثروبولوجية على نحو تتمتّع فيه بالأهمية البالغة، نظراً لما تلقيه من أضواء على تسلسل مراحل الظاهرة الثقافية المرصودة أو استخدام اللغة في المجتمع أو استمرار نسق ثقافي خلال فترة زمنية محدّدة.

وقد رأى بعض الباحثين أن استمرار الأنثروبولوجيا مرتبط بوجود الشعوب البدائية في العالم، وأن الحضارة التي تتسع لتشمل المجتمعات البشرية في بقاع الأرض كافة تؤدي على نحو مباشر لتقليص مهمة الأنثروبولوجي. وتدفع به لتوجيه اهتمامه إلى مجال أقلّ اتساعاً ونشاطاً، يتمثّل في تتبّع التطور والتغيّرات التي تطرأ على حضارات الشعوب التي تمّت دراستها من قبل، باعتبارها تتمتّع بنوع من التميّز الخاص أو الأهمية التي تساعد في البحوث الموجّهة لهذا المجتمع أو ذاك.

إلا أن في هذا ما فيه من صعوبات نظرية وعملية، وهدر للإمكانات وتجميد لحركة البحث نفسه، في صور لا تعود بكثير فوائد على المستوى العلمي الثقافي. وهو ما جعل ـ من جهة ثانية ـ بعض الباحثين يميل إلى الاعتقاد بأن فرصة الأنثروبولوجيا في البقاء أصبحت ضئيلة، وأنها لا بدّ أن تنضم لاحقاً إلى علم الاجتماع. وهذا ما فعلته بعض الجامعات ومراكز البحث العلمي، إذ جعلتهما في نطاق فرع أكاديمي واحد.

ويلتقي علم الاجتماع بالأنثروبولوجيا في ما سمّي علم الاجتماع الأنثروبولوجي الذي يمزج في دراساته بين الاتجاه الكيفي الوصفي للأوضاع الثقافية المفردة كالانثروبولوجيا، والتحليلات ذات الفرضيات الشمولية كعلم الاجتماع.

علم الاجتماع وعلم النفس:

يتوجّه علماء النفس بالدراسة إلى العمليات العقلية وما يتصل بها من تأثيرات ما يحيط بالإنسان الفرد من عوامل مختلفة، فيعنون بالبحث في الحسّ والإدراك والشعور والتخيّل والذاكرة والتعلّم والتدريب، إضافة إلى المشاعر والعواطف والدوافع والحوافز، وما يؤدي إليه ذلك كله في تكوين شخصية الفرد.

ومجمل اهتمام علم النفس موجّه إلى الشخص الفرد، ثم ما يتمخّض من نتائج سلوكه الخاص على أرض الواقع، باعتباره فاعلاً ومنفعلاً في وقت معاً. ويعوّل عالم النفس على نتائج التجارب التي يقوم بها في شروط محسوبة، منطلقاً من القدرات والاهتمامات والحاجات النفسية للفرد الواحد، وما يشترك به الشخص من أمور مع الآخرين في هذه الخصائص.

ويعمد عالم النفس إلى الوصول لاكتشاف المؤثرات المتباينة في تشكيل السلوك الإنساني، ودراسة العوامل المؤثرة المشتركة في تكوين الفعل الذي يقوم به الشخص تجاه العالم الفيزيائي ـ الاجتماعي الذي يحيط به، إضافة إلى ما يقوم به من ردّ الفعل الذي يعدّ استجابة لما يجري في تينك العالمين.

ويرتبط هذا بما يبذله عالم النفس لاكتشاف طبيعة تكوين السلوك الإنساني، وما يدخل في تشكيله من قوى نفسية ـ عقلية كامنة داخل الشخص نفسه، ولا

يمكن معرفتها إلا من خلال فحص السلوك الذي يقوم به الشخص ذاته، والتوصّل إلى مكوّناته العديدة المختلفة.

ولا يخفى أنّ الصعوبة البالغة في مجال بحوث علم النفس لا تفوّت فرصة الاستفادة من البيانات والمعلومات المتوافرة في موضوعات تتصل بما يتناوله علم النفس، والمتمثّلة في ما أجراه الباحثون من تجارب ودراسات وما توصلوا إليه من نتائج وما وضعوه من تفسيرات أو افتراضات. يضاف إلى ذلك الاستفادة من منجزات علم الحياة وعلم وظائف الأعضاء، اللذين يرى بعض الدارسين استحالة فصلهما عن مطالب علم النفس دون إلحاق الضرر بنتائج بحثه.

ويشير ذلك إلى أن علم النفس يتخذ من سلوك الفرد، على نحو ما يظهر في شخصيته المميّزة، موضوعاً للبحث في مجمل الخصائص المكوّنة للشخصية الإنسانية. ويرمي إلى معرفة الأسس والضوابط والنظُم التي تستجيب الشخصية الفردية بمقتضاها للمؤثرات الخارجية، محاولاً تصنيفها في أنماط أو أنساق أو مجموعات، تمكّننا من رصدها وحسابها وتقديرها، بغية التعامل مع المواقف المستجدة، والتنبّؤ بردود الأفعال والاستجابات المتوقعة في ظروف خاصة، ومعرفة النتائج الممكنة لما يقوم به أفراد محدّدون في أوقات أو مواقف معيّنة.

ويلتقي علم الاجتماع بعلم النفس في مجالات ما سُمّي علم النفس الاجتماعي، الذي يعمد إلى دراسة الوسائل والطرق والمؤثرات التي يتم بها خضوع السلوك الفردي للأوضاع الاجتماعية، وما يمكن أن يقوم به الأفراد من جهود في تكريس أو إلغاء لعادات معيّنة وأوضاع تتسم بالإجماع لدى بعض الفئات الاجتماعية.

اتجاهات علماء الاجتماع

بعد الذي قدمناه من صعوبات التعريف بعلم الاجتماع وتحديد موضوعه ومناهجه، نعالج واحدة من المسائل الهامة التي تتصل باتجاهات الباحثين في قضاياه المختلفة، لتوضيح مدى تعقيد المسؤولية في الحديث عن تأسيس «علم» معيّن على يد شخص دون آخر، أو القول بحدوث فتح منهجي أو موضوعي في شأن من شؤون الدراسات الإنسانية، وما يستتبعه ذلك من ضرورة توفير القرائن والمعطيات الدالّة.

فقد ذهب لفيف من الباحثين إلى تعداد خمس زمر للاتجاهات الدراسية الرئيسة في علم الاجتماع، لوحظت من خلال العلاقة الأساسية التي تقوم بين علم الاجتماع والعلوم المعروفة الأخرى، قد أدّت بدورها إلى تكوين فروع علم الاجتماع ومذاهبه؛ فرأوا أن هذه الاتجاهات هي الآتية(١٣).

الاتجاه الحيوي (الحياتي):

رأى أعلامه أن الحوادث الاجتماعية قابلة للدراسة بأساليب تشبه ما يجري في موضوعات علم الحياة أو الكائنات الحيّة، فأطلقوا اسم «المورفولوجيا الاجتماعية» على الأبحاث المتصلة ببناء المجتمعات واختلاف أشكالها، وأطلقوا اسم «الفيزيولوجيا الاجتماعية» على الأبحاث التي تتعلّق بما يجري في المجتمعات من أحداث وأفعال.

---

(١٣) انظر: النظرية المعاصرة في علم الاجتماع لإرفنج زايتلن، ص١٣ ومابعدها. علم الاجتماع لمحمد الجوهري، ص٥٧ ومابعدها. الفكر الاجتماعي لسامية جابر، ص٥٩ ومابعدها. التفكير الاجتماعي لأحمد الخشاب، ص٤٥٦ ومابعدها.

وذهب بعضهم إلى تشبيه المجتمعات البشرية بالكائن العضوي، في مراحل نموّه من الطفولة إلى النضج والشيخوخة. ومن أشهر دعاة المذهب «العضوي الاجتماعي» هربرت سبنسر الذي أعلن وجود اختلافات جذرية بين ما هو عضوي جسدي وعضوي اجتماعي، وسنقف معه في موضع لاحق.

وترتكز آراء القائلين بالاتجاه الحيوي إلى نوع من المماثلة الواضحة بين أوضاع التكامل العضوي في الجسم الإنساني، والتبادل الاجتماعي الذي يلاحظ في الحياة الاجتماعية. فقد رأوا في المجتمع شكلاً من الجسم الحي، الذي يمثل واحداً من مظاهر «الحياة العامة» التي يجب أن تسير وفق قوانين الطبيعة البيولوجية. وهذا ما دعا إلى اعتبار المجتمع نتيجة لوجود عدد من الأفراد يشتركون في أداء وظائف مشتركة تعود بالفائدة عليهم.

وقد لعبت مسألة أصل الأنواع النباتية والحيوانية دوراً بالغ الأهمية في اجتذاب اهتمام المفكرين منذ فترة مبكّرة من التطور الثقافي، إذ اتجه عديدون منهم إلى الاعتقاد بأن كل نوع من الموجودات «الحيّة» النباتية والحيوانية فالإنسانية قد خُلق وحده، مستقلاً عن الأنواع الأخرى، وإن كان يشترك النوع «الأعلى» ببعض الصفات التي يتصف بها النوع «الأدنى»، إلا أن كلاً من تلك الأنواع لا يعتريه أي تبديل «جوهري» هام خلال مراحل نشوئه (ولادته) ونموّه (ارتقائه) حتى اندثاره (وفاته).

إلا أن هنالك من الباحثين من رأى أن الموجودات تعود إلى «أصول» مشتركة، هي مجموعة من الخصائص المكرّرة لدى الأنواع كلها. وقد طرأ تغيير هام على هذه النظرة، حينما قال «تشارلز داروِن» بأن الموجودات المذكورة هي من «أصل واحد»، تتحوّل أفراده وتتطوّر بالتدرّج، فنتج عن ذلك أنواع جديدة تختلف فيما بينها، عبر سلسلة طويلة من التغيّرات والتبدّلات التي أدّت إلى أشكالها الحالية.

ونقلت نظرية التطور من الحيويات (الحياتيات) إلى الاجتماعيات، فسمّي هذا الاتجاه «علم الاجتماع التطوّري»، كما قال بعض المفكرين بما دُعي «مذهب التطور الاجتماعي»، وسوف تزيد هذه الأمور وضوحاً خلال الفصول القادمة.

الاتجاه الطبيعي الآلي:

رأى أصحاب هذا الاتجاه من المفكرين إمكان استنباط قوانين رياضية ثابتة تنتظم الحياة الاجتماعية بحسبها، انطلاقاً من اعتبارهم الحوادث الاجتماعية ذات «طبيعة ميكانيكية»، فأطلقوا اسم «الاستاتيكا الاجتماعية» على الأبحاث التي تدرس النظام الاجتماعي، واسم «الديناميكا الاجتماعية» على الأبحاث التي تدرس التحولات الاجتماعية.

ومن أشهر العلماء المحدثين الذين يقولون بهذا الاتجاه «سبيرو هاريت» الذي وضع كتاباً بعنوان «الميكانيكا الاجتماعية» عمد فيه إلى اعتبار المجتمع البشري نوعاً من «الجسم الاجتماعي» يتألف من مجموع الأفراد المرتبطين بعلاقات وأنشطة متبادلة فيما بينهم، ويتأثرون بجملة المؤثرات التي تحيط بهذا المجتمع.

وقد وضع «أنتونيو بارسيلو» دراسة تتبنّى هذا الاتجاه، أشار فيها إلى أن «الفرد المطلق» لا وجود له إلا في الذهن، فالفرد لا يعيش إلا في مجتمع، وهو أشبه بالنقطة الهندسية التي لا تقبل التجزئة من الناحية العقلية. والنشاطات الاجتماعية مجموعة من القوى، انبثقت في البداية عن النفس الإنسانية، ثم تجمّعت حتى غدت قوى اجتماعية، وهي أشبه بمجال القوى أو ساحة الحركة والفاعلية.

ونتيجة لذلك حكم بارسيلو أن القوانين الميكانيكية التي تطبق في مجال

الميكانيكا، قابلة للتطبيق في مجال الظواهر الاجتماعية. وهذا ما يجعل علم الاجتماع لا يقلّ موضوعية، ولا علمية، عن مجال الدراسات التجريبية الأخرى.

ومن القوانين الاجتماعية ذات الاتجاه الآلي أو الميكانيكي، ما عُرف بمعادلة الطاقة الحركية، التي تنصّ أن «زيادة الطاقة الحركية في الفرد تعادل نقصان الطاقة الكامنة». والقانون الذي يرى «أن مجموع الطاقة لدى فئة اجتماعية معيّنة، في زمن معيّن، يساوي طاقتها في الزمن البدائي مضافاً إليها مقدار العمل الذي قامت به الفئة خلال الفترة الواقعة بين الزمنين».

وفي دراسة نشرت بعنوان «الحروب المتسلسلة» أجراها «رايموند آرو» على الأسباب التي تؤدي إلى اندلاع الحروب بين الأمم، والعوامل التي تحكم تطوّرها وتغيراتها، والآثار الاجتماعية التي تنشأ عنها؛ ذهب المؤلف إلى القطع بوجود «علاقة وثيقة» بين تعاقب الحروب والتفاعل المتسلسل المعروف لمعدن اليورانيوم، وقال: «إن الحروب كالمواد المنشطرة، لها حجم معينّ، عندما تبلغه يحصل التفاعل المتسلسل؛ وإن أوروبا منذ عام ١٩١٤ رهينة هذا التفاعل الحربي».

الاتجاه النفسي:

عمد أصحاب هذا الاتجاه من المفكرين إلى دراسة الأحداث الاجتماعية انطلاقاً من معطيات علم النفس، فاعتبروا علم الاجتماع بمثابة «علم التفاعلات النفسية المتقابلة»، معتقدين أن الحوادث الاجتماعية نوع خاص من الحوادث النفسية. وقد انتعش هذا الاتجاه أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في فرنسا أكثر من غيرها، حيث اهتم عدد من مفكريها بدراسة المعطيات والظواهر الاجتماعية، وثار جدل كثير بينهم أدّى إلى ظهور آراء

متفاوتة.

فقد ذهب «غابرييل تارد» إلى أن «التقليد أو المحاكاة» أهم سلوك في الحياة الاجتماعية، وأن «الاختراع أو الابتكار» اللذين يظهران في مناشط الحياة الاجتماعية وميادين الفكر لا يتحقّقان إلا على أيدي أشخاص قليلين، إذ تقوم الأكثرية بنشر السلوك الجديد المستحدث عن طريق تقليده. وهذا يعني عند تارد أن «المجتمع هو نسيج، لحمته الاختراع وسُداه المحاكاة»، ولذلك عكف على دراسة ما أسماه «قوانين التقليد أو المحاكاة».

وحكم تارد بأن الرغبات والعقائد هي القوى المسيّرة للحياة الاجتماعية، وأنها تنتقل من فرد إلى فرد ومن مجتمع إلى مجتمع، دون فصل بين تلك الرغبات والعقائد. إذ أن الرغبة تعبّر عن ميل شخصي للسلوك نحو شيء معيّن وفق نمط خاص، سواء كان ذلك الشيء موضوعياً أو ذاتياً. والعقيدة تمثل الفكرة المتعلّقة بالشيء، الذي هو موضوع الرغبة.

ورأى تارد أن استمرار المجتمع في الوجود مرهون بوجود الأفراد، إذ أن التعامل النفسي بين الأفراد هو الذي يحافظ على تجمّعهم في حشود أو فئات أو جماعات أو مؤسسات، ضمن مكان معيّن وزمان معيّن، ودون أن تتوافر شروط ضروية أخرى كوحدة العمل أو الانتماء لفئة محددة.

وقد اعتبر «غوستاف لوبون» من أبرز المفكرين الأعلام، الذين قالوا بسيطرة العامل النفسي على علاقات الأفراد وسلوكات الجمهور. إذ رأى أن هنالك نوعاً من «الروح الجمعي» يسيطر على أعمال الناس ومشاعرهم، وأبرز ما يتجلّي فيه ذلك هو الحشد، حيث يجتمع الأشخاص المختلفون في الجنس والمهنة والمركز الاجتماعي، ومع ذلك يقومون بأعمال جماعية تخالف نفسية الفرد الواحد منهم.

وقد أشار لوبون إلى أن هذا السلوك الجماعي المنبعث عن ما سمّاه «نفسية الجمهور» يؤدي إلى تقليص «الوعي الفردي» ويصهر شخصية الفرد في نوع من «اللاوعي أو اللاشعور» ذي الفاعلية الجماعية التي تصدر عن الحشد، على نحو لا يشعر فيه الشخص بالمسؤولية الخلقية تجاه التصرّفات والسلوكات التي يقوم بها الحشد، تاركاً لمشاعره ورغباته المخبوءة أن تتحقق من خلال المظهر الجماعي للفعل الذي يشجع على ظهور الغرائز والميول الجامحة.

ولم يفُت غوستاف لوبون أن يشير إلى أن للحشد وضعيته المنظّمة، التي تجعله يبدو ـ في الوقت نفسه ـ في صورة متماسكة كأنه جسم واحد أو كائن مستقل. وفسّر انتشار تلك المشاعر الجماعية بوجود «تواصل عن طريق العدوى الفكرية» تسري الأفكار والأفعال بفضله من فرد إلى فرد، كسريان العدوى من الجسم المريض إلى الجسم السليم.

ويساعد في ذلك التواصل نوع من عمليات «الإيحاء» الذي يتمّ فيه انتقال الأفكار والسلوكات من أعلى السلّم الاجتماعي إلى قاعدته الشعبية، إذ يعمد أفراد كل جماعة أو فئة في السلّم الاجتماعي إلى قبول إغراءات قادتهم أو زعمائهم، وتنفيذ أعمال من شأنها إظهار شخصية الجماعة أو الفئة التي ينتمون إليها.

الاتجاه الأنثروبولوجي الاجتماعي:

رأى المشتغلون في علم الاجتماع ـ ضمن هذا الاتجاه ـ أن مفتاح معرفة طبيعة التركيب الاجتماعي وثقافة المجتمع، يتمّ الحصول عليه عن طريق اكتشاف الخصائص المشتركة في التجمّعات البشرية أو المجتمعات البدائية. فكان ذلك

نوعاً من العمل على إرساء «علم وصف الإنسان» أو ترسيخ دعائم «علم اجتماع التاريخ الطبيعي للأجناس البشرية».

وقد ذهب أعلام الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى تعمّق دراسة المسائل المتصلة بأكثر مظاهر الحياة الاجتماعية انتشاراً بين الناس في المجتمعات المختلفة، وكيفية انتقال بعض العادات الاجتماعية الخاصة بأحد المجتمعات إلى مجتمع آخر، ومدى انطباق المعلومات الاجتماعية العامة على كل مجتمع محدود بذاته، ومدى تأثير العادات الجماعية لمجتمع معيّن في سلوك أفراده.

وذكرت «روث بنديكت» في كتابها «النماذج الثقافية» أن النظرة إلى الثقافة يجب أن لا تختلف عن النظرة إلى كائن معقد التركيب، تؤلف وحدته قوالب للفكر وأنماطاً للسلوك والعمل. ولهذه القوالب خصائصها المميّزة التي تكسب كل ثقافة مظهرها العام، الذي يفردها ويطبعها بطابع خاص. وتشير كل ثقافة إلى وجود عناصر أساسية أو قوى دافعة فيها، تقوم بتوجيهها وتحافظ على وجودها، قد لا تكون موجودة في غيرها من الثقافات.

ورأت بنديكت أن أفراد المجتمع يخضعون في تفكيرهم النظري وسلوكهم العملي واستجاباتهم العاطفية والعملية، للقوى الثقافية الدافعة والموجّهة في المجتمع. بل إن أفراد المجتمع وفئاته يعملون، دون شعور أو بصوة تلقائية، على تأكيد اتجاه الثقافة السائدة من خلال أفعالهم التكرارية، وبفضل ما تتمتع به تلك القوى الثقافية من سلطة ملزمة للأفراد بأن يفعلوا ما يرضي المجتمع أو يتفق مع القيم الثقافية السائدة فيه.

الاتجاه الاجتماعي الصرف:

أدّت المناقشات التي جرت حول وجهات البحث السالفة في علم الاجتماع، إلى اتضاح اتجاه فكري ينادي بأن تكون دراسة الأحداث الاجتماعية منطلقة من اعتبار هذا النوع من الأحداث بمثابة صنف خاص، يختلف عن ما يجري في عالمي الطبيعة والنفس وغيرهما من أحداث، وتتطلّب دراسته طرائق خاصة به تختلف عن العلوم الأخرى. وهذا يعني أنه لا يصحّ ـ حتى من الناحية العلمية الشكلية ـ أن ندرس موضوعات علم الاجتماع انطلاقاً من وجهات نظر خارجة عن علم الاجتماع نفسه، وإن كان هذا لا يلغي الاستفادة من الطرق والوسائل المتّبعة في تلك العلوم.

وقد اقتضى هذا الموقف المتمسّك بما هو اجتماعي أصيل أو صرف في علم الاجتماع، أن تغدو الحياة الاجتماعية كلّها هدفاً لاكتشاف العلاقات التي تشكّلها والقوانين أو القواعد التي تحكمها أو يمكن استخلاصها منها؛ فدأب عدد من العلماء الى بحث كل ما له علاقة بذلك.

ولكن الباحثين انقسموا إلى تيارات مختلفة، بعد أن اعتبر كلٌ منهم عاملاً منفرداً ذا أهمية خاصة في «تحديد» اتجاه تطور المجتمعات، دون سواه من العوامل الاجتماعية الأخرى. وكان من أشهر المواقف المختارة لذلك: القولُ بأن «أساليب المعيشة والأحوال الاقتصادية» هي التي تحدّد بنية المجتمع، وتسيطر على أنواع التحوّلات الأخرى جميعاً.

وألمع من تمسّك باجتماعية علم الاجتماع إميل دوركهايم، الذي ألقى محاضرة في باريس عام (١٨٩٨) جاء فيها قوله: «إن علم الاجتماع أحدث تجدّداً ملحوظاً في الفلسفة، وإن الأبحاث المستفيضة الواسعة التي يتناولها المفكرون والفلاسفة

ستجعل من هذا العلم العظيم محور تطوّر وتجدّد في المناهج والخطط العامة الشاملة للمجتمعات العالمية يضطرد في النمو والازدياد بصورة منتظمة مستمرة».

فقد انطلق دوركهايم من اعتقاد راسخ بوجود صيغة راقية للمجتمعات الإنسانية، كانت نتيجة لعصور متطاولة من التغيّر والتهذيب، وليس مجرّد التراكم الكمّي للأحداث، وقال بوجود «الضغط على الأفراد» الذي يتمثّل في اعتبار الحادث الاجتماعي نتيجة لتأثّر الأفراد بقسر المجتمع وضغطه، نظراً لأن العادات والمؤسسات الاجتماعية تحيط بهم «إحاطة الأشياء الخارجية» وتضغط عليهم «ضغط الأشياء الخارجية» فتجبرهم على الشعور والتفكير والعمل في اتجاهات خاصة ووفق أساليب معيّنة محدّدة.

وقد أشار دوركهايم أيضاً إلى أن المجتمع ليس هو مجموع القواعد والأقيسة العضوية والوظيفية فقط، بل هو منهلٌ ومركز لحياة أخلاقية أدبية، وأن وظيفته الأساسية الحقيقية هي خلق المثالية، وهذا يعني ـ عنده ـ أن المجتمع لا يظهر كقوة ضاغطة حازمة فقط، بل كوسيلة وأداة في تقدّم الأفراد وارتقائهم وتساميهم. ولذلك اعتبر وظيفة المجتمع تتجسّد في الحفاظ على المدنيّة ورعايتها وصونها من العبث، وأن الدور الرئيس الذي يجب أن يضطلع به المجتمع هو أن يجعل الإنسانية البنّاءة تتبوأ عرش الحضارة العالمية، وذلك عن طريق إعداد وتيسير تكامل شرائط والتزامات الحياة الروحية السامية على نمط وطراز جديدين؛ سنعود إلى بيانهما في موضع لاحق.

النظرية والبحث في علم الاجتماع

بعد هذه الجولة المدقّقة في أهم الاتجاهات الرئيسة لعلماء الاجتماع، بعد تفصيل جوانب من علاقات علم الاجتماع بعدد من العلوم الإنسانية الأخرى، لا بدّ من وقفة متأنّية نتناول فيها ـ بشيء من التفصيل ـ إيضاح الفرق بين قيام شخص ما بوضع «بحث» في موضوع معيّن، ووضعه ما يمكن اعتباره «نظرية» في مجال محدّد أو ظاهرة مدروسة أو أمر معتبر، وما يدخل في هذه المسائل مما يمكن لعالم الاجتماع مواجهته.

إذ إنّ ما شهدته مجالات البحوث المختلفة من تطبيقات دقة الأجهزة والصياغات الرياضية والضبط المنهجي في التجريب، دفع بكثير من علماء الاجتماع إلى التعويل على ما تقدمه نتائج الاختبارات من معطيات يمكن اعتبارها منطلقات يقيم علم الاجتماع عليها بعض أحكامه.

وقد استدعى ذلك توطّد العلاقة بين ما يطلق عليه مصطلحا النظرية والبحث، على نحو أدى إلى ظهور دراسات متخصصة في تعمّق هذا الارتباط وبذل المحاولات العلمية المنهجية في سبيل تطويره، من خلال إدراك الطبيعة التفاعلية لهذه العلاقة التي تسير باتجاهين متعاكسين متكاملين.

فقد غدا من المبادئ العلمية المقرّرة أن يشار إلى أن النظرية الاجتماعية تؤثر في البحث من خلال زوايا عدة، أهمها توجيه البحث نحو الموضوعات المثمرة، وإضفاء الدلالة والمغزى على النتائج الخام، وتنمية البحث وتطويره بوساطة مفاهيمها وتعميماتها.

ـ فالنظرية تسهم في تحديد مسار البحث الاجتماعي، وتوجهه نحو معالجة الموضوعات ذات الصلة والتي يمكن أن تكون أكثر جدوى في الوصول إلى نتائج

مفيدة.

ـ والنظرية تكسب نتائج البحث الخام دلالة ذات معنى، كما أنها تجعلها ذات مغزى محدد في سياق تصنيفها أو ترتيبها السببي. فهي تقوم بجعل الأجزاء المختلفة غير المتجانسة معالم متكاملة، لإظهار صورة معيّنة تحمل معنى قابلاً للتحديد.

ـ والنظرية ترفد البحث، بما لها من توجّهات عامة، بالسياق الذي يتم فيه البحث. إذ يعتمد على ما تتضمنه النظرية من تعريفات للمفاهيم واعتماد لمنظومة الأوليّات التي تستند إليها، كما يسترشد البحث بالتفسيرات المتناسبة مع السياق المنطقي الذي يحفظ تماسك النظرية.

ـ وتقوم النظرية بمهمة توجيه عمليات جمع معطيات البحث وتحليلها وتصنيفها ومقارنتها، ثم تفسيرها ضمن الأطر المحددة لمفاهيم النظرية وتصوراتها الخاصة.

فإذا انتقلنا إلى تأثير البحث في النظرية الاجتماعية، ألفينا مجموعة من مظاهر التأثير في هذا الجانب، تتبدى من خلال إسهام البحث في تطوير النظرية، والقيام بعمليات إعادة الصياغة، وتحديد محاور الاهتمام، وتوضيح المفاهيم المعتمدة فيها.

ـ فالبحث الذي يقوم على مجموعة من فروض النظرية يساهم بما يصل إليه من نتائج في إكساب النظرية عمقاً أو معلومات حديثة تجعلها أكثر دقة وفاعلية، إضافة إلى جعلها أقدر على استيعاب الحالات والأوضاع التي ترمي إلى شمولها.

ـ ويؤدي البحث إلى إعادة صياغة النظرية بما يحققه من إنجاز في تحقيق الفروض، أو من خلال التوصّل إلى الحكم بضرورة إدخال معطيات جديدة، أو

تعديل التفسيرات السابقة، على نحو يجعل النظرية أقدر على الاستمرار في التطبيق، ويدخل في إطارها التصوري ما يزيد في غنائها وشمولها العلمي أو العملي.

ـ ويساهم البحث في إعادة تحديد محور الاهتمام الأساسي للنظرية، إذ أن النتائج التي يصل إليها، والتي تدخل بمثابة معطيات تستند إليها النظرية، تساهم في توسيع دائرة العناصر المدروسة وتعميق أبعادها، في الوقت الذي تحدد فيه أهمية تلك العناصر؛ فيساعد ذلك على المضيّ في تركيز اهتمام النظرية ببعض العناصر والتخلّي عن بعض.

ـ ويحقق البحث كشوفاً جديدة تساعد في توضيح المفاهيم التي تبني النظرية أطروحاتها عليها، إضافة لما يحققه البحث من توسيع دائرة المعارف التطبيقية لمنظومة الأوليات التي استندت النظرية إليها في الصياغة، فيزيدها إيضاحاً، ويربطها بما هو متحقق في إطاري التجربة والفهم وما يتصل بذلك من عمليات التفسير اللازمة.

ولا شك في أن الصلة بين النظرية والبحث ماتزال تتوطّد، بتأثير مجموعة من العوامل والاتجاهات، ساعدت في إغناء مجال الدراسات الاجتماعية على نحو لا يمكن إغفاله.

موقع المقدمة الخلدونية

تؤكد حصيلة المعلومات التي استعرضناها أن أغراض الدراسات الاجتماعية ـ مهما تكن اتجاهاتها ـ لا يمكن أن تؤسس على نوع من العفوية أو عدم الغائية، الذي يمارسه باحث أو كاتب في مجال من مجالات التأليف؛ كما أن قضية وضع

دعائم علم ما من العلوم لا يمكن أن تنجز دون إعداد العدّة المناسبة لذلك.

إذ أن مجرّد وصول بعض الكتّاب إلى استخلاص بعض نتائج الملاحظة، دون وضعها في صيغ قابلة للتحقيق، أو إدراجها ضمن منظومة مسوّغة الجوانب، ومتسقة في مضمونها المنطقي، لا يمكن أن يشير إلى أي من تلك الأمور التي عالجناها في سبيلنا للكشف عن ظهور لفيف من المنجزات في مجالات العلوم الإنسانية.

فإذا استرجعنا الأسس المهمة لما مرّ معنا من حصيلة دراسة ابن خلدون، التي تابعناها في مقدمته، مقارنة بما قدمناه في هذا الفصل؛ يتبيّن لنا أن مفكرنا العربي واحد من أولئك المفكرين الاجتماعيين الذين استأثر باهتمامهم ما يجري من أحداث متناقضة وهامة في الحياة البشرية، فحفزه إلى التأمل في معطيات التاريخ بغية التعرّف عليها وفهم أسبابها المباشرة وغير المباشرة، وكان من نتائج ذلك أن تلامحت كثرة من الاتجاهات البحثية في محاولاته تلك.

وقد لاحظ «محمد طه الحاجري» اختلاف أسلوب ما كتبه ابن خلدون في أفريقية عن ما كتبه في مصر من كتابه، ولاسيما المقدمة، فقال: «يمكن القول بأن كتاب (العبر) نتاج مصري قاهري في معظمه، بقدر ما هو نتاج أفريقي في أصله ومبدئه، بل إن منه ما هو مصري خالص، وهو ما ذيّله به من الترجمة لنفسه والتعريف بمراحل حياته، إلى أواخر سنة سبع وثمانمائة، أي ما قبل وفاته بنحو عشرة أشهر ..

ولعلّ أول ما يلفت النظر .. تحوّل في ملكته الفنيّة من حيث المقدرة التعبيرية التي كانت تستشعر الكلال والقصور إزاء ما كان يواجه به من براعة اصطناع أسلوب السجع، على النحو الذي نراه فيما عبّر به عن نفسه، منذ أكثر من

خمسة عشر عاماً (أي حينما كتب المقدمة)»(١٤).

ويقول «مصطفى الشكعة» عن أسلوب ابن خلدون في تمهيده لمقدمته: «لقد انتهج ابن خلدون أسلوباً أدبياً أنيقاً عمد فيه إلى اصطناع المحسّنات البديعية والإيقاعات الموسيقية حين تحدّث عن علم التاريخ في مستهلّ (المقدمة)»(١٥).

لقد جاء الخطاب الخلدوني ـ الأدبي الأنيق ذو المحسنات البديعية التي تختلف عن متطلبات الأسلوب العلمي في العرض ـ حول ما ذكرناه من تأمل معطيات التاريخ، بصورته التأسيسية البحثية، عندما أعرب ابن خلدون عن رؤيته لموضوع بحثه، وعيّن ما هو مقدمٌ عليه، وخاصة في المواضع التالية من مقدمته.

قال أبو زيد: «فأنشأتُ في التاريخ كتاباً، رفعتُ به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً، وفصّلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً، وأبديتُ فيه لأوليّة الدول والعمران عِللاً وأسباباً، وبنيته على أخبار الأمم الذين عمّروا المغرب في هذه الأعصار .. وشرحتُ فيه من أحوال العمران والتمدُّن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتّعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرّفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك. ورتّبتُه على مقدّمة وثلاثة كتب:

المقدمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع بمغالط المؤرخين.

الكتاب الأول في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من المُلك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب.

---

(١٤) ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة، ص٢٣٤.

(١٥) الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، ص٣٠.

الكتاب الثاني في أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدأ الخليقة إلى هذا العهد، وفيه الإلماع ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم مثل النبط والسريانيين والفرس وبني إسرائيل والقبط واليونان والروم والترك والإفرنجة.

الكتاب الثالث في أخبار البربر ومواليهم ..»(١٦).

فأولى الملاحظات التي نسوقها تعليقاً على هذا الكلام هي أن ابن خلدون لم يكن من أغراضه أن يضع أسساً لعلم جديد عندما شرع بتأليف كتابه، ولم يكن يبحث - أصلاً - في موضوعات علم الاجتماع خاصة، ولكنه أنشأ كتابه في «التاريخ» كما ذكر بشكل واضح صريح. ولا يقبل باحث جادٌّ باحتمال أن يكون ابن خلدون قد أسّس علم الاجتماع على حين غفلة منه، أو جاء عفو الخاطر دون أن يلاحظه هو نفسه، آخذين بالحسبان درجة التعقيد التي أشرنا إليها من قبل في مسألة تعريف علم الاجتماع وتحديد موضوعاته الخاصة.

والملاحظة الثانية هي أن طريقة ابن خلدون في إيراد معلومات كتابه التاريخية، التي تشمل شيئاً من الحديث العام عن أسباب الحادثات ونتائجها، لم تكن بدعاً في أعمال مؤلفي ذلك العصر، بل جارى فيها كثيراً من الذين سبقوه وعاصروه في هذا المجال. وكل ما ورد من الآراء ذات الصبغة الاجتماعية اتسم بالعمومية والنهل من وجهات نظر مذهبية سابقة يعود أغلبها إلى أرسطو وأفلاطون، اللذين أتينا على تلخيص نظرتيهما للدراسات الاجتماعية، خلا قليلاً من المسائل التي اختلطت فيها الأمور المبحوثة على ابن خلدون على نحو ما ذكرنا من قبل وما سنذكر.

والملاحظة الثالثة هي أن قول ابن خلدون عن كتابه: «شرحتُ فيه من أحوال

(١٦) مقدمة ابن خلدون، ص٢٨٥ وتاليتها. ومن الطبعة اللبنانية ص٦.

العمران والتمدّن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتيّة ما يمتّعك بعلل الكوائن وأسبابها»، إنما يخرج هذا الكتاب ـ بمقتضى تصريح مؤلفه نفسه ـ من دائرة علم الاجتماع، بالمعنى الذي عرضنا له بعد استقلاله عن الفلسفة والدين والفيزياء والفيزيولوجيا وغيرها من البحوث التي كانت متداخلة معه في القديم.

ويدعم ذلك ما قاله ابن خلدون عن محتوى الكتاب الأول من مؤلَّفه، إذ أفاد قائلاً : «الكتاب الأول في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من المُلك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب».

وهذا التحديد يجعل «العمران» عند ابن خلدون ألصق بمجال البحوث التأريخية من أي بحث آخر، مع ملاحظة أنه وجّه عناية خاصة لذكر بعض أسباب الأحداث السياسية والاقتصادية بما في ذلك تاريخ الأفكار، وما ارتبط بذلك من حوادث ووقائع جماعية بين الدول والشعوب والأمم التي ذكرها ـ وليس في مجتمع معيّن واحد ـ في فترات متطاولة سابقة ولاحقة.

وقد لاحظ «محمود الكردي» لدى مناقشته عدداً من الأمور التي عرض لها أبو زيد في مقدمته ـ عبر مطالبها المتداخلة ـ أن ابن خلدون «يعترف أنه يشترك مع الفقهاء في معالجة بعض المسائل التي بحثها في علم العمران البشري»(١٧).

وأورد «محمود عبد المولى» ملاحظة تتعلّق بموقف ابن خلدون من سكان الحضر، تنطوي ـ فيما تنطوي عليه من إشارات هامة ـ على وصف للاتجاه الشخصي في المعالجة الخلدونية، الذي يحمل في طواياه رغبة غير محدودة في

---

(١٧) ابن خلدون، مقال في المنهج التجريبي، ص٣٨ وتاليتها.

أداء مهمّة موجّهة ومعروفة قبل بداية البحث، تجعلنا نرى في ابن خلدون داعية إلى نوع محدّد من الفكر دون آخر، بما يخرجه من مضمار الباحث الاجتماعي المتجرّد أو الذي يحرص على الموضوعية في دراسة الوقائع التي يقبل عليها، إضافة إلى إقصائه عن دائرة العمل بغرض الاستنباط النظري، على نحو ما أوضحنا من قبل.

قال عبد المولى: «ابن خلدون يكنّ لسكان الحضر كراهية عميقة، ولذلك نسب إليهم كل النقائص والعيوب، الأمر الذي جعلنا نتصورّهم "الشرّ مجسّداً". فهم جبناء، كسالى، صاغرون، لئام، سفهاء، فاجرون، فاحشون، أشرار .. إلخ .. إن ابن خلدون هنا ابتعد كثيراً عن الموضوعية والعقلانية وحكّم العاطفة والاهتمامات الذاتيّة وغلّبها على الروح العلمية»(١٨).

وهذه القضايا تشير بجلاء إلى أن الغرض المنهجي في التعرّض لموضوع علم الاجتماع كان بعيداً عن أهداف المؤلف، رغم تداخل بعض أجزاء موضوعاته بموضوع ما سُمي في القرن التاسع عشر باسم علم الاجتماع، على نحو ما رأيناه عند المفكرين السابقين عليه والذين لحقوا به، وما ذكرناه عن الصلات المتبادلة بين العلوم الإنسانية.

ويدعم ذلك تصريحه باتباع انتقائية سردية تتمثّل في اختيار موضوعات هذا الجزء من الكتاب، فهو لم يذكر أكثر من أغراض التأريخ ومعرفة أسباب الحوادث ونتائجها، ولم يأتِ على ذكر مطالب نظرية أو تجريبية تصحّ أن تدخل في إطار وضع منهج يستند إلى نظرية منطقية متماسكة في علم الاجتماع، عبر ما ساقه ضمن غاياته البحثية أو حدود دراسته أو أهداف كتابه. وهذه زمرة من أبسط

---

(١٨) ابن خلدون وعلوم المجتمع، ص٥٢.

شروط البحث العلمي، التي عالجناها في غير موضع.

قال محمد عنان: كان في مقدمة من درس ابن خلدون «المستشرق النمسوي الكبير البارون فون كريمر، فكتب عنه بالألمانية رسالته الشهيرة "ابن خلدون وتاريخه لحضارة الدول الإسلامية" وقدّمها لأكاديمية العلوم بڤينا سنة ١٨٧٩. ويعتبر فون كريمر ابن خلدون مؤرخاً للحضارة، يؤرّخ حضارة الشعوب الإسلامية، لأنه من بين المؤرخين المسلمين أول من خصّص فصولاً ضافية للتحدث عن النظم السياسية وأنواع الحكم، والخطط العامة، كالقضاء والشرطة والإدارة وتطورها في الدول الإسلامية، وعن النظم الاقتصادية والتجارة والمكوس والضرائب، وعن المهن والحرف والصنائع ووجوه الكسب والمعاش؛ ثم عن العلوم والآداب وأصنافها وأحوالها وتطورها في العالم الإسلامي»(١٩).

ملاحظة سابعة تفرض نفسها، تتصل بالتذكير بما كنا قد دقّقناه من استخدام كلمة «علم» التي وردت في كتاب ابن خلدون، وكانت سبب خلط كثير من الباحثين في هذه القضية. فابن خلدون وضع أول عنوان في مقدمته مبدوءاً بقوله: «في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع ..»، وبدأه قائلاً: «إعلم أن فنّ التأريخ فنٌ عزيز المذهب، جمٌ الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم ..»(٢٠).

فكلمة «علم» في نصوص ابن خلدون ـ كما لاحظنا من قبل ـ مستخدمة بمعنى معرفة الشيء أو السماع بخبره أو حصول فكرة عنه أو الإعلام به، وكلها تعني نقل معلومات من السلف إلى الخلَف أو من الذين مضوا إلى الذين خلفوهم أو أتوا بعدهم. كما إن ابن خلدون يؤكد بقوله: «إنّ فن التأريخ فنٌ عزيز المذهب»،

---

(١٩) ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري، ص١٧٥ وتاليتها.

(٢٠) مقدمة ابن خلدون، نشرة وافي ص٢٩١، الطبعة اللبنانية ص٩.

أنه لم ينطلق من أي وجهة نظر جديدة، تخالف ما شاع من رأي أقرانه السابقين والمعاصرين من المشتغلين بالأخبار الذين رأوا في التأريخ «فنّاً» يختلف من شخص إلى آخر وهو «عزيز المذهب» صعب، إذ يخبرنا بأحوال الناس الذين سبقونا وانقطعت صلتهم المباشرة بما هو راهن.

هكذا يبدو مطلب ابن خلدون التصنيفي المتواضع، دون أي توجيه لإمكان استنتاج أي قوانين تنتظم حركة المجتمعات، أو أي قضايا تتصل بتغيير قصدي يمكن إحداثه في البنية الاجتماعية، أو أي قرائن مستخلصة لتوقع الأحداث الاجتماعية قبل وقوعها، وغير ذلك من أطروحات علم الاجتماع التي أتينا على ذكرها.

كما أن الاستخدام المشار إليه لكلمة «علم» في النصوص الخلدونية يتكرّر كثيراً، في إضافات لموضوعات عديدة، منها: الأسباب، والنتائج، والطبائع، والأحوال؛ بل الوجود، والعلّة، والغاية، وغير ذلك مما لا يجتمع في منظومة علمية متجانسة ويخلط الاستخدام اللغوي بما التبس به من استخدام اصطلاحي في الفترات اللاحقة. وينطبق ذلك أيضاً على عبارة «علم العمران» التي زعم بعض الدارسين أنها تطابق مصطلح «علم الاجتماع» في المرحلة التالية التي شهدت مرحلة قيام هذا العلم.

ويبدو الجهد الخلدوني بعيداً عن الغائية المنهجية ـ أيضاً ـ من خلال ما لاحظه غاستون بوتول في مجال البحث الإنساني، وطبيعة الموقف الأخلاقي أو الوجداني الذي يبدو من خلال معالجات ابن خلدون، ورؤيته للتركيبة الاجتماعية في البلدان التي استمدّ منها نموذجاته التمثيلية.

فقد أفاد بوتول قائلاً: «قد يعترينا الدهش من كون أثر ابن خلدون لا ينطوي

على أي تفصيل حول ما يمكن أن يسمى الاقتصاد السياسي النظري، والواقع أنه يصف ظاهرات الإنتاج الأولية، ولاسيما ما كان منها ذا صلة وثيقة بقاعدة المجتمع الجغرافية، كالزراعة وحالة الرعي وتقدم الحرف والصنائع في المدن؛ وعلى العكس لا نراه يتناول مبادئ الاقتصاد المجرّدة مطلقاً، فلا يجادل حول مبدأ القيمة، ولا يحاول ـ على الإطلاق ـ أن يحلّل، كما فعل أرسطو، وجوهَ الكسب ولا نظرية النقد وأساس حق التملّك وغير ذلك»(٢١).

أما بالنسبة للمسائل الأخرى التي أشرنا إليها، فيقول بوتول: «رغم أننا لا نجد في كتابات ابن خلدون شيئاً يماثل رسائل الأخلاق العملية أو النظرية بالمعنى الدقيق، فإننا نجد لديه فقرات كثيرة مبعثرة متفاوتة الطول يعرض أفكاره فيها حول ذلك الموضوع.

ويبدو من ذلك أن ابن خلدون واقع تحت جبرية أخلاقية تميل نحو التشاؤم، حيث أن أفراد المجتمع عنده مقهورون بأوضاعهم المادية إضافة إلى المشيئة الإلهية التي تتحكّم فيهم، ولاسيما من خلال ما يدعوه طبائع الناس التي يرى الإسلام أنها عمل إلَهي قبل أي شيء آخر»(٢٢).

ثم يذكر بوتول أن ابن خلدون قد وضع «قوة النفس والاعتدال» فوق جميع الفضائل، وامتدح «الكفاف» لما ينطوي عليه من الفضائل الاجتماعية في بلدان مجدبة، بما جعل منه «عالماً نظرياً في خُلقية بلد فقير، زاد فقره شدةً بالفوضى من ناحية، وبالاستبداد من ناحية أخرى؛ والفوضى والاستبداد يتسابقان في منع كل نهضة حضارية»(٢٣).

---

(٢١) ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية، ص٥٠.

(٢٢) المصدر نفسه، ص١٠٥

(٢٣) المصدر نفسه، ص١٠٦.

يضـاف إلى ذلك أن تحـديد ابن خلدون لمطلب البـحث الذي وضـعـه يؤكـد اختلافه عن «علم الاجتماع» الذي عرفناه في القرن التاسع عشر، إذ جاء عنوان الكتاب الأول عند ابن خلدون على صورة إفادته: «الكتاب الأول في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلّب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب»(٢٤).

وقد بدأ هذا الكتاب بعد العنوان المذكور مباشرة بقوله: «إعلم أنه لما كانت حقيقة التأريخ أنه خبرٌ عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحّش والتأنّس والعصبيات وأصناف التغلّبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من المُلك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال..».

فابن خلدون يكتب ـ دون لبس ـ في التاريخ، ويسوق المعلومات عن الحوادث والأوضاع المختلفة الماضية، سواء في ذلك ما اتصل بالسياسة والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية والسلوكات الفردية والظواهر الطبيعية والكوارث والحروب والمجاعات والأوبئة والنكبات. وهذا كلّه مما يخرجه عن البحث في «علم الاجتماع»، ويؤكد ـ في الوقت نفسه ـ أنه يمكن اعتبار ابن خلدون من أولئك المفكرين المبكّرين الذين ساهموا في تغذية الشعور بالحاجة إلى معالجة موضوعات علم الاجتماع على نحو ما عُرف في الفترات اللاحقة، وفطنوا إلى اتساع مجالات البحوث الاجتماعية، التي غدت تُعرف بأسماء العلوم الاجتماعية الخاصة أو الإفرادية، من ما ذكرناه.

---

(٢٤) مقدمة ابن خلدون، نشرة وافي ص٣٢٨، الطبعة اللبنانية ص٣٥.

ويتأكد ذلك بما جاء في موضع لاحق إذ قال ابن خلدون: «الفصل الأول من الكتاب الأول: في العمران البشري على الجملة، وفيه مقدّمات: الأولى في أن الاجتماع الإنساني ضروري ويعبّر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدنيٌ بالطبع، أي لا بدّ له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران، وبيانه أنّ الله سبحانه خلق الإنسان وركّبه على صورة لا يصحّ حياتُها وبقاؤها إلا بالغذاء وهداه إلى التماسه بفطرته وبما رُكّب فيه من القدرة على تحصيله ..»(٢٥).

فهذا الكلام يشير إلى أن ابن خلدون مايزال ـ كمؤرخي عصره الآخرين وسابقيهم ـ يسير على آثار خطى «أرسطو» الحكيم في أطروحاته الاجتماعية القديمة، التي انطلقت من أفكار تخلّى عنها المشتغلون في تأسيس «علم الاجتماع» وتطويره في القرن التاسع عشر وما بعده، ولاسيما تلك المتعلّقة بنشوء الحياة الاجتماعية وتطوّر المجتمع الإنساني تبعاً لفطرة الخلق والهداية الإلهيين.

كما إن ابن خلدون ـ في عناوين فصول هذا الكتاب ـ استخدم كلمة «العمران» للتدليل على شكل الحياة الإنتاجي وطرق إرواء المطالب المختلفة تبعاً للشكل السياسي المسيطر على الإدارة ووسائل الإنتاج، إذ جعل الفصل الأول عن «العمران البشري» على الجملة، والثاني في «العمران البدوي»، والرابع في «العمران الحضري والبلدان والأمصار»؛ ويؤكد ذلك ـ في الموضع المشار إليه ـ قائلاً: «وقد قدّمتُ العمران البدوي لأنه سابق على جميعها، كما نبيّن لك بعد».

فقد أعيا كاتبنا التونسي ضبطُ مجريات ما لاحظه من تناقضات «العمران» من الأوضاع الاجتماعية في البلدان التي تنقّل فيها، فلم يجد غير ذلك النموذج

---

(٢٥) المصدر نفسه، نشرة وافي ص٣٣٧، الطبعة اللبنانية ص٤١.

«البـدوي» الموهوم مـلاذاً يلجأ إليـه في الإشـارة إلى كل «صـراع» على السلطة، معتبراً إياه من مظاهر «العصبية» التي ابتلعت أغلب ما في الحياة الإنسانية دون تسويغات نظرية أو حاجات سلوكية.

ولم يرشـده ذلك ـ كمـا دفـع غيره ـ إلى البـحث عن مـوجّهـات ذلك الصـراع التاريخي على أي من مستويات الحيـاة البشرية، على نحو ما لاحظ عدد من الذين قابلوا محتويات مقدمة ابن خلدون ببعض المسائل المشابهة المبحوثة، مع الانتباه إلى طبيعة الفوارق في اتجاهات الجهود التحليلية في البحث.

فقال «محمد حسين نصر» في إطار هذه القضية: «إذا نظرنا في عمل ابن خلدون وهيغل في همومهما، نجد أن كلاً من هذين المفكرين قد فرض على المعطيات التاريخية نظاماً أو نموذجاً معيّناً»(٢٦).

وقال: «فقد انطلق ابن خلدون في دراسة المجتمع العربي (وبالخصوص شطره المغربي) وحاول من خلال هذه الدراسة أن يخرج بقوانين عامة تنطبق على الواقعات التاريخية من حيث نشوء الدول وسقوطها .. فالمفاهيم الدياكتيكية عنده متناثرة عبر المقدمة، كما أنها غالباً ما تكون ضمنية، بمعنى ليس لديها أساس فلسفي واع، فهي لا تظهر إلا في إطار الملاحظات الواقعية والتأملات التاريخية»(٢٧).

هكذا تبدو واحدة من الفرص الثمينة المتاحة قد ضاعت من يد المؤرخ العربي، نظراً لانصرافه عن «الفلسفة» التي حكم «بفساد منتحلها» وبقي رهين اطمئنانه إلى «السنن الإلهي» في الاجتماع الإنساني، رغم الملاحظات التي انطوت على

---

(٢٦) مفهوم الحضارة عند ابن خلدون وهيغل، ص١١٨.

(٢٧) المصدر نفسه، ص١٢٠.

إشارات ملأى بتصريحات إقرار «ترابط» الأحداث الاجتماعية.

وقد ذهب «إيڤ لاكوست» في بعض ملاحظاته على المقدمة الخلدونية إلى: «أن ابن خلدون قد أدرك تماماً أن أصالة مفهومه للتاريخ تكمن في هذه الوحدة بين درس العمران، وبين درس الأحداث السياسية والعسكرية. وهي تشكل أيضاً: هذا المنهج الجديد لكتابة التاريخ، لا التاريخ الأدبي التقليدي، الذي يعتبره بمثابة علم»(٢٨).

وتتصل بهذا ملاحظة أخرى أبداها لاكوست في موضع لاحق، تتناول ذلك التناقض غير المعلن، الحاصل من استسلام ابن خلدون لدورة أعمار الدول الحتمية، وما وجّهه من لوم للناس الذين لا يملكون ـ بمقتضى التعليل الخلدوني نفسه ـ أي قدرة على منع المصير الحتمي الذي ينتظر كل دولة، منذ نشوئها، أي صيرورتها إلى الهرم والسقوط.

فقد قال لاكوست: «إن ابن خلدون يحلّل التطور الذي يؤدي بالدولة إلى ضياعها حتمياً بشكل نظري. إنه يعرف هذا التطور، ولكنه يرثيه أيضاً. وهو طبعاً يرجع إلى الدورة البيولوجية لكل كائن حي. (الإمبراطوريات كما الناس، لها حياتها الخاصة). إلا أنه مع ذلك لا يستطيع أن يمتنع عن تأنيب سكان الحواضر الذين يجعلهم مسؤولين عن انهيار الدولة التي كوّنتها العصبية»(٢٩).

وهناك مسألة فاصلة تتصل بتحديد ابن خلدون طريقته البحثية، نعني بذلك نفيه في حديثه عن «العمران» نفسه أن يكون غرضه ذا مساس بطريقة «علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية» حسب تعبيره، والتي كان يتبعها الوعّاظ

---

(٢٨) العلامة ابن خلدون، ص٢١٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص١٥٣.

والأدباء. كما أنه نفى سمة أخرى صريحة عنه، إذ قال: «ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، ليُحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه. فقد خالف موضوعُه هذين الفنّين اللذين ربما يشبهانه»(٣٠).

وهذا يعني ـ خلافاً لمزاعم جعل ابن خلدون يقصد ما لا يريده ـ وجودَ جهد قصدي يبذله ابن خلدون المؤلف، بغية الابتعاد عن طريقة بحث «السياسة المدنية» التي اعتمدت على مناقشة الموضوعات الاجتماعية المتصلة وبيان مقدماتها ونتائجها، وهي التي كانت نواة بحوث علم الاجتماع في ما بعد.

وهو ما يوضح حرص الرجل ـ الذي أشرنا إليه في مواضع كثيرة من خلال اتباع سبيله المذكور ـ على أن يبقى متمسكاً بطريقة «الإخبار» أو الحكاية التاريخية أو الرواية المنقولة التي أراد أبو زيد أن تكون «منقّحة» المحتوى، من خلال النظر في إمكان حدوثها أو مدى انطباقها على الأحوال السائدة في الزمن الذي جرت فيه، على نحو ما استعرضنا تفصيلاته.

ولذلك كله ـ وغيره كثير جداً، يدعم هذا الاتجاه في التأليف ـ نرى أن جهود مفكرنا التونسي كانت من الإرهاصات الكثيرة المبكّرة التي دعت لتفتيق الحاجة إلى معالجة المسائل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية بغير قليل من التفصيل والرويّة، بغية التوصل إلى معرفة ما يجري في حياتنا الاجتماعية والتعرّف على أسبابه ونتائجه؛ وفي هذا فضل كبير لمفكر ترك لنا ذلك الذخر في مطلع القرن الخامس عشر.

فإن ابن خلدون ـ كما يظهر لنا في «كتاب العبر» وخاصة «المقدمة» ـ كان يكتب

---

(٣٠) مقدمة ابن خلدون، نشرة وافي ص٣٣١ وتاليتها.

بحوثاً وصفية في ظروف نشوء الدول وازدهارها وانحدارها، وبيان الأحداث التي أثّرت في ذلك، لينقل إلينا ما كانت العصبية ـ بمعناها الواسع غير الدقيق ـ تلعبه من الأدوار المؤثرة في مراحل تاريخية متتالية، شهدت صراعات «العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»، عبر تنازعهم على سياسة المُلك والسيطرة على ثروات الأقاليم وحكم البلدان، وما ذهب إليه من «اجتهاد» لا يؤكده الواقع إذ جزم أن «عمر الدولة» لا يجاوز مئة وعشرين عاماً؛ فكان ذلك شاهداً من الشواهد الدالّة على النتائج غير العلمية وغير التجريبية التي وصل إليها.

إذ أن من أهم ما يميّز علم الاجتماع ـ بتحديده العلمي الدقيق الذي يتعارض مع طروحات ابن خلدون التاريخية ورؤاه الاعتقادية ـ ما أشرنا إليه من اتصاف علم الاجتماع بغير قليل من شدّة التأثّر بالنزعة «الوضعية» التي تتضمّن تأكيداً واضحاً للمعطيات «الكميّة» ذات الطابع الإحصائي والمعطيات «السلوكية» ذات الطابع الاختباري.

وهذان مطلبان لم يتحقّقا في ما ذهب إليه ابن خلدون، الذي لم يتجاوز بالتحليل كثيراً عملية سرد الأخبار عن أحوال الدول التي عاصرها، وبقي أسير الأفكار المسبقة ـ المتناقضة مذهبياً ومنهجياً ـ عن طبائع الناس وأحوالهم الاجتماعية واتجاهاتهم المعرفية.

لقد أشار «ج. أ. لندنبرغ» في كتابه «البحث الاجتماعي» الذي صدر عام (١٩٤٢) إلى أن القياس الكمّي شرط ضروري في علم الاجتماع الذي يطمح إلى تقديم وصف وتحليل دقيقين للظواهر التي يدرسها، وأشار إلى أهمية قياس الاتجاهات وتصميم مقاييسها، مؤكداً أن الظواهر الاجتماعية تكون «موضوعية» بحسب المدى الذي تصبح فيه «محكّات الاتفاق والاستدلال والتنبّؤ على درجة

عالية من الكفاية».

يضاف إلى ذلك ما نراه من ميل علم الاجتماع الواضح إلى التأكيد المتزايد على فكرة «الحياد الأخلاقي» التي تعني جعل هذا العلم «متحرّراً من البحث القيمي» و«محايداً» على المستويات الاعتقادية والسياسية. وهذا ما يظهر ـ من جديد ـ الاختلاف الصميمي الجذري بين ما يرمي إليه علماء الاجتماع المحدثون، وما وصفه مفكرون سابقون ممن أشرنا إليهم، ولاسيما الذين تبنّوا أطروحات الأديان المختلطة بآراء المفكرين اليونانيين والرومان، وابن خلدون واحدٌ منهم.

فقد أشرنا إلى أنه كان مفكراً دينياً ملتزماً الدفاع عن وجهات نظر «مذهبية» تتسم بغير قليل من التحديد حتى في إطار الدين الإسلامي نفسه، وأنه قد أصدر أحكاماً على مخالفيه لم يستند فيها لأكثر من «ترجيحات» وصلته عن طريق «المنقول» من أخبار السلف، دون أي براهين منطقية أو تجريبية.

ولذا فإننا لا نشك أن أكثر الذي قدمناه في تسويغنا نفي أن يكون ابن خلدون قد أسس علم الاجتماع، بمعناه الوضعي أو الحديث، يمكن للباحث المتخصص أن يدركه بقليل من التنقير. رغم وجود دراسات كتبت عن ابن خلدون ذهبت إلى إصدار حكم قاطع بأن الرجل قد أسس علم الاجتماع، معتمدة على إيهامات انتقائية محدودة قُطعت عن سياقاتها، وبإسقاطات غرضية غير معلنة على الأغلب، دعمتها التوجهات الدينية الموروثة التي اصطبغت بها موضوعات المقدمة.

وانطلاقاً من قناعتنا المنهجية بأن ابن خلدون ـ وأي باحث نزيه آخر ـ لن يشعر بالمرارة تجاه أي اسم ينسب إليه تأسيس علم الاجتماع، لأنّ المسألة أرقى من أن تقف عند هذا النوع من التسابق؛ فإننا نقول إن باحثنا العربي واحد من

أولئك الذين بذلوا جهودهم لقول ما رأوه صواباً، فنجح أحياناً وفاته ذلك أحياناً أخرى، كحال الكثيرين من أقرانه في كل زمان ومكان.

الخاتمة

نهاية رحلتنا الماتعة مع عبد الرحمن ابن خلدون لا تعني انقطاع الحديث في أثره التأليفي الذي عكفنا عليه، ولا نريد لها أن تكون غاية لا مطلب للبحث بعدها. فمثل هذا الرجل المجتهد في الإقبال على فهم ما يجري من حوله، لا بدّ أن يتناسب مع ما رمى إليه من إصلاحات أعلن عنها، ولو أن أكثرها بقي في إطار المطالب النظرية، فإنه لم يستطع إلا أن يكون ابن عصره.

ورغم أننا قد توقفنا في دراستنا هذه مع أطروحات ابن خلدون الكثيرة، تحليلاً وتقليباً ومناقشة، حتى التقويم في مواضع كثيرة، فإن هذا لا يعني أن كل ما أردنا قوله في «مقدمة العبر» قد استوفيناه، وذلك لأسباب عديدة.

ومهما يكن من أمر العودة إلى تعميق بعض المعالجات وتفنيد بعض الآراء الهامة، التي أدلى بها أبو زيد، فسنحاول ـ على عجل ـ أن نذكر عدداً من الملاحظات الختامية في هذه الدراسة.

أولها أن حديث ابن خلدون عن «الترتيب العجيب» الذي اتبعه في مقدمته ليس أكثر من ملاحظ تشويقية للقارئ، تشير إلى أن المؤلف قد وضع لكتابه مقدمة ستعجبه، إذ أن أغلب كتب التاريخ السابقة كانت خلواً منها. فقد كان المؤرخون السابقون يبدأون كتبهم برواية حوادث التاريخ نفسها دون أي مقدمات، فإن فعلوا فهم غالباً ما يروون أساطير تتعلق ببدء الخلق. ولو فعلوا شيئاً قبل ذلك، فهم غالباً ما يكتفون بفذلكات قصيرة، أو بإيراد حوادث مختصرة ذات مغزى محدود، أو بفاتحة يشيرون فيها إلى الحاجة لكتابة التاريخ وقراءته في

معرفة أخبار الأوائل والاستفادة من تجاربهم، على نحو ما بدأ ابن خلدون نفسه في المقدمة، ولكن دون تطويل.

ولا يمكن لباحث واعٍ أن يتجاهل أن المؤلف الذي جعل وكده على نقل الأخبار المتعلّقة بالمجتمعات التي عاش بين ظهرانيها، إنما كان ينظر ـ بعين أو بأخرى ـ إلى واقع البشرية قاطبة، من خلال اشتراكها في ما يمكن اعتباره «محنة الوجود» التي لم يستطع أبو زيد أن يقدم فيها أي معالجة، لأنه كان ـ بصورة قاصدة ـ بعيداً عن التناول الفلسفي لأكثر من سبب.

والخلل المنهجي الذي طالعنا في الجانب المتعلّق بتقسيم الأبواب والفصول، من عدم التقيّد بموضوعاتها وتكرار الموضوعات المتشابهة في أبواب متلاحقة منفصلة أو متباعدة، يشير إلى ظاهرة أو أكثر من ما يأتي:

ـ عدم وضوح رؤية ابن خلدون لما أراد مناقشته في أبواب كتابه.

ـ عدم الدقة المنهجية في تدقيق محتوى الفصول المشتملة في باب واحد، حسب محتواها من الموضوعات.

ـ كان المؤلف ينسى ما قاله في فصل سابق فيعيده في فصل لاحق.

ـ كان المؤلف يضيف إلى كتابه الكبير الصعب الحمل أموراً تطرأ على خاطره حسب الترتيب القريب من متناول يده، فنحن لا يغيب عن بالنا أن كتاباً مثل «العبر» ذي الحجم الكبير بأجزائه المتعددة، ومع أوضاع الورق السائد في تلك الفترة، وعمل المؤلف في مراجعته وتنقيحه وزيادته، إنما كان يحتاج إلى حمار لكي يستطع حمله من مكان إلى آخر، فضلاً عن نقله من بلد إلى بلد حسب الأجواء السياسية والأسفار بعيداً عن المضايقات، واتباعاً لظروف العمل والمناصب التي يتولاها المؤلف أو يعزل عنها.

ـ ومن الحالات الاحتمالية التي لم نستبعدها: أن الحشو الذي أتى على أيدي

الناسخين كان عشوائياً، فأضاف كل واحد ما تيسّر له من إضافات لإخراج نسخة مزيدة أو مختلفة عن الأخريات.

وربما كان من الملاحظات اللافتة للنظر في موضوعات المقدمة دون استثناء، أن ابن خلدون تحدث عن رأيه في المسائل المطروحة للمناقشة في فصول مقدمته، أي عرضَ وجهة نظره في كل قضية تصدى لها. ولم يبحث عن القوانين الناظمة للأحداث والقضايا، أو ما يمكن أن يجمع المتشابهات منها أو يؤدي إلى وجود الاختلافات بينها، مما يساعد في فهم محتواها أو يساعد في التنبؤ بحدوثها، كما يفعل عالم الاجتماع أو عالم التاريخ أو الباحثون من أصحاب المنهج العلمي في نطاق العلوم الإنسانية بصورة عامة.

والعصبيية التي أقام عليها ابن خلدون بناء المجتمع أساساً لا يمكن حذفه، ليست مفهوماً أصيلاً ذا تحديد نظري واضح عنده، بل هي تلفيق بين ما أراده «أفلاطون» بصلة الرحم التي تربط بين أبناء مجتمعه الشيوعي المتكافل، وما أراده «أرسطو» بالصداقة الوثقى التي اعتمدها أفضل أساس لقيام العلاقات الاجتماعية الصادقة المنزّهة عن الأغراض الشخصية والمنافع المادية، إضافة إلى ما أقامه أبو زيد مقام ذلك من روابط الولاء والتحالف والاعتقاد الديني.

وقد دفع به هذا الغموض المنهجي في عمله إلى حشده عدداً وفيراً من أسباب الترابط ـ العارض والدائم ـ في إطار تلك العصبية، واعتباره جميع أسباب التفكك خروجاً على العصبية. فخرج بذلك عن الحصر المنهجي المتجانس لعلاقة الأسباب بالنتائج.

وأفضى به ذلك إلى الدوران في حلقة من الإحالات السببية، فكل ما حوله يمكن أن يؤدي ـ في إطار العصبية ـ إلى التلاحم والتفكك، إذا نظرنا إليه من

وجهة نظر المستفيد ووجهة نظر المتضرّر. فالعصبية، بهذا النوع من «القلق التكويني» في التصور الخلدوني، لم تتحوّل إلى فرضية سياسية ـ على أقل تقدير ـ يمكن ترشيحها لتفسير استمرار الدولة لأكثر من ثلاثة أجيال، هذه الفترة القصيرة جداً في حياة الشعوب.

وهذا من أبرز الأسباب التي حالت دون أن يرتقي ابن خلدون إلى رتبة «عالم» في الاجتماع أو التاريخ، في ما كتبه في مقدمته، إذ أنه لم يصل إلى رتبة البحث عن ضوابط وقوانين عامة لحركة المجتمع، وإنما بقي أسير تجربته الشخصية في ما مرّ به من أحداث ومؤامرات، كان في أثنائها محتاجاً إلى التفاف فئة من الناس والأعوان حوله، تدافع عن وجوده وتحفظ سلطانه أو قوته التأثيرية.

وهذا الذي دعاه بالعصبية، حاول أن يردّ إليه أهم الأحداث التي تقع في الحياة الاجتماعية، بل جعله أساس استمرار الحكم بيد شخص واحد أو فئة واحدة، لم يبحث لها عن مواصفات ثقافية عقلية واعية، بل انغمس في ردّ المؤامرات عنها بالحثّ على التمسك بروابط النسب المختلفة.

ولذا بدت أحكام ابن خلدون ضيقة الامتداد، حتى كأنه لم يكن يعنيه ما يجري حوله في المجتمعات الأخرى. ورغم ما أشرنا إليه من تطلّع إنساني عند أبي زيد، فإن انهماكه بالمحلّي والقطري والإقليمي شغله ـ على نحو دقيق ـ عن الاشتغال بما هو إنساني عام.

فكاد ينحصر كل ما أطلقه ابن خلدون من أحكام ضمن معطيات المجتمع الذي عاشه في أفريقيا الشمالية، وبدا كلامه عن معرفة «الاجتماع الإنساني» مجرّد شعار مأمول أو رغبة لم تتحقّق؛ ولاسيما إذا أخذنا بالاعتبار وقوعه في منزلق «السنن» الطبيعي بالنسبة للأفراد والدول.

فاتجاه ابن خلدون البحثي القائم على الجبرية الإلهية جعله يحكم باستحالة تغيير ما ورد في بعض النصوص الدينية، التي جاء «الإخبار» بأنها علم المستقبل أو الواقع أو الماضي، مما لا مجال إلى تقليب النظر فيه، ولو كان ذلك من ما يخالف الراهن أو الواقع.

فكان على أبي زيد أن يحتال على الروايات والتفسيرات، ويلتمس اللغة والتأويلات والتعليلات المختلفة، بغية ترجيح رأي على رأي من ما يتصل بما هو من مصدر «وحي» أو ورد عبر ذلك الحكم الإلهي القاطع بأنه من مقتضى «المشيئة الإلهية» التي لا تكون معلنة الأسباب أو مكشوفة الغايات دائماً.

ولا يفوتنا أن نلاحظ ـ بغير قليل من التقدير ـ أنّ ابن خلدون لم يدّخر وسعاً في إعمال فكره في كثير من محتوى الروايات والأخبار، المتصلة بما رواه من أحداث، كلما آنس في نفسه اطمئناناً إلى غياب النصّ الديني الذي يقيّده في المسألة المبحوثة.

والجبرية النفسية لزمت أبا زيد من خلال تقريره تكويناً خَلقياً للنفس الإنسانية لا مجال إلى تغييره، مهما كان من احتمال إدخال بعض التعديلات السلوكية على مدى ما هو منظور. إذ أن الحقيقة الكامنة وراء التغيّر الظاهري تقضي بأن خلق الله لا يمكن تغييره، وأن كل ما هو قابل للاختيار، لن يكون في حقيقته الجوهرية أكثر من «قصور العقل» البشري عن إدراك الأمور والوقائع على حقيقتها.

وقد دعم ذلك اضطرار عبد الرحمن إلى الاعتراف الضمني بوجود جبري اجتماعي أيضاً، إذ أن التكوينات البشرية ـ عنده ـ لا يمكن أن تكون سوى نتاج السنن الإلهي والنزوعات الإنسانية، وهاتان مرّ في جبريتهما ما يدخله الناتجُ

عنهما في البوتقة ذاتها؛ الأمر الذي يجعل من المؤسسات الاجتماعية والعلاقات والأحوال الجماعية صوراً سطحية لا تمثّل إلا الشكل الخارجي من التوجيه السري الإلهي للوجود الإنساني والطبيعي بشكل عام.

هكذا تبدو التركيبات الاجتماعية والثقافات السائدة والأحوال الاقتصادية والمؤثرات الطبيعية الجغرافية، حتى الحوادث التاريخية والسلطات السياسية، أنواعاً من الظلال التي تتلامح على جدار الحركة المقدورة لحياة الناس؛ فكأنها دعوة ضمنية إلى إقرار أن الحياة الزائلة بكل ما فيها ليست هي الحقيقة التي يمكن أن تدوم، ويتحوّل العالم كلّه إلى وهم.

ولشدما انعكست آثار ذلك كله في كلام ابن خلدون الحافل بتأكيداته الاتجاهات التفسيرية المختلفة، فهو يميل إلى كل ما يستهويه أو يشعره بالراحة أو يترك لديه انطباعاً بالقبول.

وهذا من ما يشير ـ دون شك ـ إلى نوع من عدم تعمّق عبد الرحمن في فهم الظواهر التاريخية، أو يكشف عن وجود نوع من السطحية في النظر إلى المتغيرات في الأحداث. إذ يبدو عنده أن الناس لا يتغيّرون، وتبقى سلوكاتهم وطبائعهم وتصرفاتهم على حالها، رغم إقراره اللفظي باختلاف الأحوال والأوضاع.

فالمجتمعات عنده تزول وتتكوّن وتتكرر دوراتها، دون أن يعبأ بذلك، وكأنما كل شيء يدور في حلقة مفرغة؛ مما يجعل التغير عنده تكرارياً فارغاً من المعنى، لا غاية له (ليس له علة غائية). وهذا اتجاه اعتسافي على المستوى الواقعي، أو أنه عبثي في حالة إقرار وجود إلهي عاقل وتحديد غاية للوجود. فنظرة ابن خلدون ـ بهذا المعنى ـ متخلّفة غير علمية، رغم احتوائها على اعترافات مادية مفرطة،

تقوم إلى جانب انقياد غير محدود للأخذ بالمأثور الديني دون مناقشة.

وواحدة من أهم النتائج التي يستخلصها الباحث تتمثل في أنّ ابن خلدون لم يكن صاحب مذهب فكري واحد، ولا منهج بحثي واحد، ولا موقف استقصائي واحد؛ بقدر ما كان رجل فكر حر ينتقي موقف التحبيذ تجاه الرأي الذي يراه صواباً في المسألة المبحوثة، غير عابئ بالنتائج المذهبية لهذا الرأي أو ذاك، مادام يستطيع تأويله بما يخدم هدفه الديني الذي لم يضع لنفسه غاية غير المحافظة عليه من الناحية الشكلية.

وإذا كان شيء من هذا من ما قد يحمَد له أحياناً، في إطار الإشارة إلى الصواب والخطأ من المواقف المتخذة والأفعال الجارية على المستوى الاعتقادي، والإفصاح عن وجهة نظره القائمة على الخبرة الشخصية؛ فإنه ـ من جهة أخرى ـ يعدّ أهم ما أخرجه من زمرة علماء الاجتماع وعلماء التاريخ وأدرجه في زمرة المعلمين وكتّاب المقالات والمؤرخين والمصنّفين؛ ولاسيما إذا أخذنا بالاعتبار أن ما تبنّاه كان ـ في كثير من الحالات ـ مخالفاً أبسط القواعد المنطقية أو محكوماً بموقف اعتقادي مذهبي سابق.

ويتصل بهذا ما نراه من حماسة أبي زيد في تأييد وجهات نظره، واجتهاده في سوق الأمثلة والتطبيقات العملية المناسبة، إذ يختار في كل موضوع حوادث مؤيّدة لما ظنّه صواباً، متجاهلاً الحوادث الأخرى المخالفة في المسألة المطروحة ذاتها مما يجب أن يحيط به المؤرخ أو الباحث.

وهذا من ما جعل ابن خلدون قابلاً القراءة على مستويات متعدّدة، فلن تعدم في مقدمته إيجاد تأكيدات لكثير من المذاهب الفكرية، إذ أنه مضى في كل موضوع تناوله إلى أقصى ما يستطيع من التأكيد على صحّة وجهة نظره، حتى

جمع بين وجوه من التعليل لا تقبل المنهجية العلمية أن يتمّ الجمع بينها.

وأبو زيد لم يضع في مقدمته مذهباً أو فلسفة لقراءة التاريخ، بل بذل جهوده التعليلية والتفسيرية للتلفيق بين مذاهب مختلفة في ذلك المجال، جامعاً ما وقع تحت يديه من ألفاف الدراسات وأصناف الكتب المتخصصة أو العامة، ينتقي ما يراه مناسباً لدعم موضوعات قراره أو تأكيد استنتاجه.

وقد لعب هذا السلوك التأليفي دوراً بالغاً في الأهمية، لمصلحة تكريس وضع مقدمة ابن خلدون خارج إطار التصنيف الموضوعي الدقيق. فهي ليست كتاباً في التاريخ ولا السياسة ولا الاقتصاد ولا الاجتماع ولا الأنثروبولوجيا، وإن كانت تشبه ذلك كلّه؛ بل إنها تتجاوز ذلك إلى الاقتراب من أدب الرحلات وتواريخ الحرف والثقافات، حيث يطالعنا المؤلف بمشاهداته وتفسيراته للأحداث، علاوة على حكاية بعض التغيّرات التي مرّت بها الظاهرة أو المسألة المعروضة؛ إنها مقطّعات من تواريخ الأفكار، سبقت حوليات من تواريخ الأحداث والبلدان.

وابن خلدون في رحلته الطويلة هذه، مفكر غني القابلية للتصنيف، لاهوتي إيقاني، يؤمن بالحتمية والآلية في التطور الاجتماعي المحكوم بعوامل اقتصادية، ويستسلم لتأثير الإيكولوجيا في الحياة الاجتماعية، معتمداً الانتقائية في توجيه الاهتمام إلى ما يخدم عقائده في رسم صورة الاجتماع الإنساني الذي اعتقد أنه الأفضل أو الأقلّ شراً.

جريدة المصادر والمراجع

الكتب العربية:

إبراهيم، زكريا: مشكلة الحب. الطبعة الثانية، مكتبة مصر، القاهرة.

ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣٨م.

ابن حجر، أحمد: تهذيب التهذيب. دار صادر، بيروت.

ابن حزم، علي: جمهرة أنساب العرب. طبعة بيروت، مصوّرة بالأوفست عن الطبعة المصرية.

ابن الخطيب، محمد السلماني: الإحاطة في أخبار غرناطة. نشرة محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٧٣م.

ابن خلدون، عبد الرحمن: التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً. دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٩م.

= = : مقدمة ابن خلدون. نشرة علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٧٧م.

ابن سينا، الحسين: الإشارات والتنبيهات. نشرة سليمان دنيا، دار المعارف بمصر ٥٧ ـ ١٩٦٠م.

= = : إلهيات الشفاء. نشرة إبراهيم مدكور، طبعة القاهرة ١٩٦٠م.

= = : البرهان (من الشفاء). نشرة عبد الرحمن بدوي، دار النهضة المصرية ١٩٥٤م.

= = : حي بن يقظان. نشرة أحمد أمين، دار المعارف بمصر.

= = : رسائل الشيخ الرئيس ابن سينا في الحكمة المشرقية. نشرة ميكائيل المهرني، طبعة بريل، لايدن ١٨٨٩م.

ابن سينا، الحسين: في أحوال النفس. نشرة أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة ١٩٥٢م.

= = : كتاب السياسة. المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩١١م.

= = : كتاب النجاة. نشرة مكاوي وكردي، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٣١هـ.

ابن العماد، عبد الحي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب. مكتبة القدسي، القاهرة ١٣٥١هـ.

إسماعيل، قباري محمد: علم الاجتماع السياسي. منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٨٠م.

= = : قضايا علم الاجتماع المعاصر. منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٨٢م.

أمين، أحمد: ظهر الإسلام. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٢م.

بدوي، عبد الرحمن: أرسطو. مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣م.

= = : ربيع الفكر اليوناني. مكتبة النهضة المصرية.

= = : فلسفة العصور الوسطى. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

= = : مؤلفات ابن خلدون. المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة ١٩٦٢م.

البستاني، فؤاد إفرام: مختارات من روائع ابن خلدون. بيروت ١٩٢٨م.

البغدادي، الخطيب أحمد: تاريخ بغداد. دار الكتاب العربي، بيروت.

البغدادي، إسماعيل: إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، مطبعة وكالة المعارف، استانبول ١٩٤١م.

= = : هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. مطبعة وكالة المعارف، استانبول ١٩٥١م.

البيروني، محمد أبو الريحان: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة. نسخة مصححة عن النسخة المحفوظة في المكتبة الأهلية بباريس (مجموعة شيفر، رقم ٦٠٨٠)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، الهند ١٩٥٨.

جابر، سامية محمد: الفكر الاجتماعي، نشأته واتجاهاته وقضاياه. دار العلوم العربية، بيروت ١٩٨٩م.

جبور، جبرائيل. جرجي، إدوار. حتي، فيليب: تاريخ العرب (مطول). مطبعة دار الكشاف، ١٩٥١م.

الجراح، شفيق: دراسة في تطور الحقوق الرومانية ومؤسساتها. نشرة جامعة دمشق، دمشق ١٩٨٧م.

جمعة، محمد لطفي: تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب. دار المعارف بمصر.

الجوهري، محمد: علم الاجتماع، النظرية الموضوع المنهج. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٢م.

الحاجري، محمد طه: ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٠م.

حجازي، محمد فؤاد: البناء الاجتماعي. مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٧٤م.

حداد، جورج: المدخل إلى تاريخ الحضارة. مطبعة الجامعة السورية، دمشق ١٩٥٨م.

حسين، طه: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية. طبعة القاهرة.

حسين، محمد الخضر: حياة ابن خلدون. نشرة تونس.

= = : مقدمة تاريخ ابن خلدون. نشرة تونس.

الحصري، ساطع: دراسات عن مقدمة ابن خلدون. دار الكاتب العربي، بيروت ١٩٦٧م.

الحفناوي، عبد المجيد: دراسات في القانون الروماني. الدار الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٦م.

الحفني، عبد المنعم: المعجم الفلسفي. الدار الشرقية، القاهرة.

الحموي، ياقوت: معجم الأدباء. الدار العربية للتراث، بيروت.

= = : معجم البلدان. مطبعة السعادة بمصر ١٩٠٩م.

الحوفي، محمد أحمد: مع ابن خلدون. طبعة القاهرة ١٩٥٢م.

الحيني، محمد جابر: في العقائد والأديان. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة.

الخشاب، أحمد: التفكير الاجتماعي. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت.

الخضري، محمد: الدولة العباسية. مؤسسة دار الكتاب الحديث، بيروت.

خليفة، حاجي: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. مطبعة وكالة المعارف، استانبول ١٩٤١م.

خيري، محمد. وآخرون: علم الاجتماع، الأسس والمفاهيم. دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٣م.

الدقس، محمد: التغيّر الاجتماعي بين النظرية والتطبيق. دار مجدلاوي للنشر والتوزيع. عمّان ١٩٨٧م.

رزق الله، مهدي: السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض ١٩٩٢م.

زخاري، طانيوس: تبسيط رسائل العهد الجديد. المطبعة الإنجيلية، بيروت ١٩٦٤م.

الزركلي، خير الدين: الأعلام. دار العلم للملايين، بيروت ١٩٥٤م.

الزعبي، محمد علي. زيعور، علي: البوذية وتأثيرها في الفكر والفرق الإسلامية المتطرفة.

مطبعة الإنصاف، بيروت.

زيدان، جرجي: تاريخ التمدن الإسلامي. دار مكتبة الحياة، بيروت.

الساعاتي، حسن: علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج. دار المعارف، القاهرة ١٩٦٨م.

السخاوي، محمد عبد الرحمن: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. نسخة مصورة بالأوفست عن الطبعة المصرية، دار مكتبة الحياة، بيروت.

سعيد، حبيب: أديان العالم الكبرى. طبعة القاهرة.

السيوطي، عبد الرحمن: حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة. دار التراث، بيروت.

شحاته، شفيق: تاريخ القانون الخاص في مصر. الطبعة الرابعة، القاهرة.

شرف، محمد ياسر: ابن طفيل في موقفه الفلسفي. دار المنارة للطباعة والنشر، بيروت.

= = : الصوفية والحداثة الأدبية. الطبعة الثالثة، مركز الكتاب العربي، بيروت.

= = : فلسفة علم الاجتماع. مركز الكتاب العربي، بيروت ١٩٦٧م.

شرف الدين، خليل: ابن خلدون. منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت ١٩٨٥م.

الشكعة، مصطفى: الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته. الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ١٩٨٦م.

الشلبي، أحمد: أديان الهند الكبرى. مكتبة النهضة المصرية.

= = : المسيحية. مكتبة النهضة المصرية.

الشوكاني، محمد: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. طبعة مصر.

الصالح، صبحي: مباحث في علوم القرآن. دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٧.

الصعيدي، عبد المتعال: المجددون في الإسلام. طبعة القاهرة.

صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية. دار الكتاب اللبناني، بيروت.

صليبا، جميل. عياد، كامل: منتخبات من ابن خلدون. دمشق ١٩٤٣م.

الطباع، عمر فاروق: ابن خلدون في سيرته وفلسفته التاريخية والاجتماعية. مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت ١٩٩٢م.

الطبري، محمد بن جرير: تاريخ الرسل والملوك. دار المعارف بمصر.

طرابيشي، جورج: معجم الفلاسفة. دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

طلس، محمد أسعد: تاريخ العرب. دار الأندلس، بيروت.

الطويلي، أحمد: عبد الرحمان بن خلدون، دراسة ومنتخبات. نشر وتوزيع مؤسسات عبد

الكريم بن عبد الله، تونس ١٩٩٣م.
عبد الباقي، زيدان: التفكير الاجتماعي، نشأته وتطوره. دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٤م.
عبد السلام، محمد: فلسفة الهند القديمة ـ مقال. مجلة الهند، عدد آذار، ١٩٥٣م.
عبد المولى، محمود: ابن خلدون وعلوم المجتمع. الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ١٩٨٠م.
عدد من الباحثين: أعمال مهرجان ابن خلدون. القاهرة ١٩٦٢م.
عدد من الكتاب: ابن خلدون. عدد خاص من مجلة «الحديث» السورية، حلب ١٩٣٢م.
عدة كتاب: الموسوعة العربية الميسّرة. دار نهضة لبنان للطباعة والنشر، بيروت، مصوّرة بالأوفست عن طبعة مصر.
علي محمد، محمد: تاريخ علم الاجتماع، الرواد والاتجاهات المعاصرة. دار نشر الثقافة، الإسكندرية.
عنان، محمد عبد الله: ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري. دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣٣م.
عودة، محمود: أسس علم الاجتماع. الطبعة الثانية، نشرة ذات السلاسل، الكويت ١٩٨٧م.
الفارابي، محمد: آراء أهل المدينة الفاضلة. نشرة ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت.
= = : الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس الطبيعي. نشرة ألبير نصري نادر. المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٠م.
= = : السياسات المدنية. طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٤٥هـ. نشرة فوزي متري النجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٤م.
فرج، توفيق حسين: القانون الروماني. توزيع مكتبة مكاوي، بيروت ١٩٧٥م.
فرّوخ، عمر: أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأوربية. بيروت ١٩٥٢م.
= = : تاريخ الأدب العربي. دار العلم للملايين، بيروت.
= = : تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون. دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٢م.
قربان، ملحم: خلدونيات (السياسة العمرانية، نظرية المعرفة، قوانين خلدونية). المؤسسة العامة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ٨٢ ـ ١٩٨٤م.
القلقشندي، أحمد: صبح الأعشى في صناعة الإنشا. المؤسسة المصرية العامة، القاهرة.
قمير، يوحنا: ابن خلدون. دار المشرق، بيروت ١٩٤٧م.
كحالة، عمر رضا: معجم المؤلفين. مطبعة الترقي، دمشق ١٩٥٨م.
كرد علي، محمد: كنوز الأجداد. الطبعة الأولى، دمشق ١٩٥٠م. الطبعة الثانية، دار الفكر،

دمشق ١٩٨٤م.

الكردي، محمود السعيد: ابن خلدون، مقال في المنهج التجريبي. المنشأة العامة للنشر والترزيع والإعلان، طرابلس ـ ليبيا ١٩٨٤م.

كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط. دار المعارف بمصر.

= = : تاريخ الفلسفة اليونانية. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٣م.

كرّو، أبو القاسم محمد: العرب وابن خلدون. طبعة تونس ١٩٥٦م. أعادت طبعها بالأوفست: دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٧١م.

لطفي، طلعت إبراهيم: مدخل إلى علم الاجتماع. مكتبة غريب، القاهرة ١٩٧٧م.

مخلوف، محمد بن محمد: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. دار التراث، بيروت.

مدكور، إبراهيم. كرم، يوسف: دروس في تاريخ الفلسفة. طبعة القاهرة.

مقدسي، أنطون: السفسطائيون ومشكلة اللغة. نشرة الجامعة السورية، دمشق ١٩٦٦م.

المقري، محمد: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. نشرة دوزي، طبعة لايدن.

المكاوي، علي محمد: الأنثروبولوجيا الاجتماعية ودراسة التغير والبناء الاجتماعي. مكتبة نهضة الشرق، القاهرة ١٩٩٠م.

الملاح، محمود: دقائق وحقائق في مقدمة ابن خلدون. طبعة بغداد ١٩٥٥م.

= = : نظرة ثانية في مقدمة ابن خلدون. طبعة بغداد.

نصر، محمد حسين: مفهوم الحضارة عند ابن خلدون وهيغل، دراسة مقارنة. الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراتة ١٩٩٣م.

نصر، محمد عبد المعزّ: في الدولة والمجتمع. نشرة جامعة الإسكندرية، الإسكندرية ١٩٦٣م.

وافي، علي عبد الواحد: ابن خلدون منشئ علم الاجتماع. دار نهضة مصر، القاهرة ١٩٥٦م.

= = : عبد الرحمن بن خلدون، حياته وآثاره ومظاهر عبقريته. وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة ١٩٦٢م.

= = : عبقريات ابن خلدون. نشرة عالم الكتب، القاهرة ١٩٧٣م.

الكتب المترجمة:

الأجيني، أفلاطون: إيون، عن الإلياذة. نشرة محمد صقر خفاجة وسهير القلماوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٦م.

=   =   : الجمهورية. نشرة حنا خباز، القاهر ١٩٢٩م.

=   =   : السياسي (السياسة). نشرة مجتبى مينوي، طبعة فيزبادن، ١٩٥٧م.

=   =   : محاورات أفلاطون. نشرة أحمد أمين، طبعة القاهرة.

=   =   : محاورة فيدر. طبعة وزارة الثقافة، دمشق.

=   =   : النواميس. تلخيص الفارابي، نشرة عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت.

إنكلر، إليكس: مقدمة في علم الاجتماع. ترجمة محمد الجوهري وآخرين، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٧٥م.

برستد، جيمس هنري: تطور الدين والفكر في مصر القديمة. نيويورك، ١٩١٢م.

برهييه، إميل: فلسفة العصر الوسيط. ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت.

=   = : الفلسفة اليونانية. ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت.

بوتول، غاستون: ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية. ترجمة عادل زعيتر، دار الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٥م.

جوستنيان الأول: مدونة جوستنيان في الفقه الروماني. ترجمة عبد العزيز فهمي، طبعة القاهرة ١٩٤٦م، أعادت طبعها بالأوفست: دار عالم الكتب، بيروت.

الحبابي، محمد عزيز: ابن خلدون معاصراً . ترجمة فاطمة الجامعي الحبابي، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٤م.

حسين، طه: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية. ترجمة عبد الله عنان، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٢٥م.

دي پور، ت. ج.: تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، طبعة القاهرة ١٩٣٨م.

ديورانت، ول: قصة الحضارة. ترجمة محمد بدران وزكي نجيب محمود وآخرين، نشرة جامعة الدول العربية، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

رسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية. ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

روزنتال، م. يودين، ب: الموسوعة الفلسفية. ترجمة سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

زايتلن، إرفنج: النظرية المعاصرة في علم الاجتماع. ترجمة محمود عودة وإبراهيم عثمان،

نشرة ذات السلاسل للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت ١٩٨٩م.
عدة كتاب: دائرة المعارف الإسلامية. ترجمة محمد ثابت الفندي وآخرين، طبعة بيروت، مصوّرة بالأوفست عن طبعة طهران.
عدة كتاب: الموسوعة الفلسفية المختصرة. ترجمت بإشراف زكي نجيب محمود، المكتبة الأنجلومصرية، القاهرة.
ڤرنر، شارل: الفلسفة اليونانية. ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت، ١٩٦٨م.
كوربان، هنري: تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد. ترجمة نصير مروّة وحسن قبيسي. منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ١٩٦٦م.
كلينكل، هورست: آثار سورية القديمة. طبعة وزارة الثقافة، دمشق.
لابيكا، جورج: السياسة والدين في مقدمة ابن خلدون. ترجمة علي الوردي، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٢م.
لاكوست، إيف: العلامة ابن خلدون. ترجمة ميشال سليمان، الطبعة الثانية، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٨٢م.
لاووست، هنري: نظريات شيخ الإسلام في السياسة والاجتماع. ترجمة محمد عبد العظيم علي. دار الأنصار، القاهرة ١٩٧٩م.
ماكيڤر وبيدج: المجتمع. ترجمة علي أحمد عيسى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦١م.
المقدوني، أرسطو: السماع الطبيعي. ترجمة إسحق بن حنين. نشرة المكتبة العربية بعنوان «الطبيعة» بتحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة.
= = : السياسة. ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩م.
= = : مابعد الطبيعة (تلخيص ابن رشد). الهيئة المصرية العامة للكتاب.
مونييه، رينيه: المدخل في علم الاجتماع. ترجمة السيد محمد بدوي، طبعة الإسكندرية ١٩٤٩م.
هامبسن، نورمان: التاريخ الاجتماعي للثورة الفرنسية. ترجمة فؤاد أندراوس، وزارة الثقافة، دار الكاتب العربي.

الكتب الأجنبية:

Andersson (J. Gunnar): Children of the Yellow Earth, Studies in Prehistoric China,1934.

Barnes (H. T.) Basker (H.): Social Thought from Love to Science, W. Y.1951.

Chase (D. P.): The Ethics of Aristotle, Book VIII, 1155, London, Everymsn's Library,1942.

Durkheim (Emile): Les Formes Elementaries de la Religieuse, Paris,1912.

Dutt (R. C.): The Ramayana and Mahabharata, Everyman Library.

Harper (R. F.): God of Hammurabi, Londin.

Many Writers: Encyclopedia Britannica, London.

Many Writers: Encyclopedia of Ethics and Religon, London.

Maspero (G.): Dawn of Civilization, London.

Masson - Oursel (Paul): La Philosophie en Orient, dans Histoire de La philosophie, Paris,1948.

Sakka (A.): La Souverainete en droit musulman, these de droit, Paris,1916.

Sorokin (Pitirim A.): Contemporay Sociological Theories, New York, Harper,1928.

Stewart (Elbert W.): Sociology: The Human Science, Mc Graw - Hill Book Co., Inc., New York,1978.

Taylor (A. E.): Plato, 3d ed, London,1929.

Turner (Ralph): The Great Traditions, Vol. II. New York,1941.

Voltaire: Voltaire Works, XIII, New York,1927.

Weech: The Peoples and Religions of India, London.

Woolley (C. L.): The Sumerians, London.

فهرسة المحتوى

الباب الأول

الباب الثاني

الباب الثالث